etos și logos

ION PETROVICI

SCHOPENHAUER
OPERA FILOSOFICĂ

EDITURA GARAMOND

ION PETROVICI

SCHOPENHAUER

COLECȚIA „ETOS ȘI LOGOS“

Coordonarea colecției:
Prof. Dr. NICOLAE GOGONEAȚĂ
Director al Institutului de filosofie al Academiei Române

Coperta:
CONSTANTIN POHRIB

ISBN: 973-9140-15-7

ION PETROVICI

SCHOPENHAUER

VIAȚA ȘI OPERA

Ediție, postfață și bibliografie:
ALEXANDRU BOBOC

EDITURA GARAMOND INTERNAȚIONAL
BUCUREȘTI, BULEVARDUL REPUBLICII NR. 68

Ediția reproduce lucrarea: Ion Petrovici, *„Schopenhauer“*, Editura Librăriei „UNIVERSALA“ Alcaly & Co., București 1937. Menționăm că, lăsând la o parte „Prefața“ autorului (un fel de notă la ediția din 1937) am păstrat în genere expresiile, ce țin de limbajul epocii, actualizând pe cât posibil, ortografia.

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

Cu apariția epocală a filosofiei lui Kant, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, s-ar fi putut zice că poporul german și-a făcut cu prisosință datoria, față de sforțările filosofice ale spiritului omenesc. Însă o astfel de concepție monumentală nu rămâne niciodată singură, în primul rând din cauza ecoului pe care îl stârnește în mediul său nemijlocit, fie deșteptând admirația exegeților care o comentează, fie, în sfârșit, fecundând mințile creatoare, capabile a primi inspirații de la ea și a nutri ambiția să o ducă mai departe, dezvoltând-o în părțile ei mai sumare sau perfecționând-o în acelea îndoielnice.

Așa s-a întâmplat și cu filosofia lui Kant, care a însemnat o piatră de hotar în evoluția cugetării omenești. Chiar în decada în care au văzut lumina principalele sale opere filosofice (1780—1790), dar cu intensitate crescândă în anii următori, concepția kantiană care venea cu idei proaspete și aspecte inedite, în locul vechii recuzite filosofice cam uzate, a devenit un obiect de studiu atent și sârguitor, un centru de atracție, bogat în ispite și înrâuriri. Cei dintâi care au făcut zgomot în jurul operei lui Kant au fost cei care aveau să-și apere propriile lor poziții filosofice. Concepția kantiană venea să stingă, printr-o ingenioasă și impresionantă sinteză, un vechi conflict teoretic, între teoria rațională — care atribuia rațiunii noastre rolul de izvor unic de adevăruri — și teoria empiristă, care socotea că baza cunoștinței valabile este experiența și numai ea. Kant dădea dreptate și unora

și altora dintr-un anume punct de vedere, tăgăduindu-le însă cu argumente viguroase pretenția lor de universalitate. Dar acele vechi direcții filosofice, îndătinate de o tradiție seculară, nu voiau să cedeze pasul, așa că reprezentanții lor, uitându-și o clipă ireductibila lor dușmănie, s-au năpustit, firește separat fiecare, pe filosoful care voia să-i împace, subordonându-i însă deopotrivă unei a treia concepții mai comprehensive, idealismului transcendental (numele pe care Kant îl dăduse propriei sale concepții).

După o serie de atacuri sterile, dar despre a căror forță autorii lor își făceau iluzii nejustificate, au reînceput lupta între ei, socotind probabil că au isprăvit cu Kant, adversarul comun. Dar continuând mai departe lupta lor pentru supremație, s-a produs un fenomen bogat în consecințe, deși comic în structura lui. Atât raționaliștii, cât și empiriștii, după denunțarea armistițiului și în căutare de armament nou, n-au ezitat să împrumute arme dialectice din arsenalul filosofiei kantiene, fiecare tabără fiind convinsă că raționamentul lui Kant greșea numai față de ea, dar avea perfectă dreptate față de pretențiile celei adverse. Empiriștii îi reproșau lui Kant că rămăsese prea rationalist, atribuind o parte prea covârșitoare intelectului nostru, în timp ce raționaliștii îi imputau că făcuse un loc prea larg experienței ca sorginte a cunoașterii științifice -- dar și unii și alții erau încântați de argumentele pe care Kant le îndrepta contra taberei rivale, și nu s-au dat îndărăt să le folosească, despicând-le din sinteza lor originară. Prin aceasta au căzut fără voia lor într-o vasalitate față de Kant și, fiecare tabără luptătoare prețuind câte o jumătate a concepției kantiene, au ajuns să o popularizeze întreagă și să-i ajute la faimă, într-un chip neașteptat. Dar cea mai puternică difuzare a doctrinei și a prestigiului ei, i-au făcut-o desigur admiratorii, chiar dacă nici unul dintre ei, fie oricât de modest sau cuprins de entuziasm, nu credea în infailibilitatea integrală a doctrinei, în perfecția

tuturor articulațiilor sale. Filosofia kantiană era efectiv prea complexă, cu aspecte prea variate și fațete prea multiple, în sfârșit cu un echilibru prea anevoios, pentru a nu naște ușor impresia că ideile sistemului ar trebui altfel orânduite și altfel îmbinate.

Printre entuziaștii care roiau în jurul doctrinei lui Kant, vrând să-și aprindă torța de la lumina ei radioasă — și aici pe lângă filosofii profesioniști întâlnim juriști ca Feuerbach (Anselm), istorici ca Schlosser, poeți ca Schiller, și numeroși teologi — unii s-au mărginit la exegeze conștiincioase, alții la expuneri simplificate și pe alocuri corectate, ca Reinhold, alții numai să indice perspectiva unor modificări mai fundamentale, dar firește rămânând sub zodia kantiană, ca Solomon Maimon, în sfârșit, o serie strălucită de gânditori ca Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, succedându-se la scurt interval și alcătuind împreună o singură epocă, au constituit, aceștia din urmă, artera principală a prozelitismului kantian, splendida galerie a post-kantienilor, care nu s-au mărginit la critici negative și la conturări schematice, ci pornind din același imbold al perfecționării unei doctrine pe care o admirau și care clocotea de seva nouă, au ajuns să construiască filosofii autonome, concepții proprii, îndrăznețe, superbe și scânteietoare.

Trebuie să recunoaștem că entuziasmul pentru filosofia kantiană, pentru tot ce aducea ca soluție nouă și interpretare adâncă, se putea încadra totuși de două nemulțumiri. În primul loc unificarea diferitelor ei aspecte era cam precară, și oricare ar fi prețuirea unei prudențe care nu silește și nu violentează heterogeneitatea lucrurilor, totuși mintea noastră tinde, în virtutea structurii ei fundamentale, să înfăptuiască o cât mai deplină unitate. O a doua nemulțumire intelectuală provenea de la limitele pe care le trăsese circumspecția lui Kant câmpului explorării noastre filosofice, interzicând formal orice speculație transcendentă și orice lovitură de sondă în esența intimă a lucrurilor. Desigur limitele acestea au fost trase

de Kant pe baza unor analize logice severe, și nu i se poate tăgădui meritul de-a fi desenat cu mână de maestru harta certitudinii noastre temeinice, care va rămâne probabil „grosso modo" neschimbată până nu va interveni cine știe ce descoperire uluitoare, dacă nu chiar o modificare de structură spirituală. Aceasta și face vitalitatea kantismului, care a rămas mereu în picioare, în timp ce alte concepții mai noi s-au învechit mai curând. Dar nu e mai puțin adevărat că „nevoia de metafizică" nu se poate mulțumi cu această strânsă cingătoare, și mai ales adevăratele temperamente speculative nu se pot mulțumi cu această renunțare, ci vor căuta să folosească orice mijloc pentru a răzbate în crepusculul tainelor supreme. Aceasta poate cu deosebire la temperamentul germanic, însetat de absolut și necondiționat într-o măsură superioară altor popoare, înclinate să păstreze mult mai strâns contactul cu domeniul faptelor concrete (ca englezii) sau cel puțin calea rectilinie a raționamentului logic (ca francezii).

(Spiritul filosofic englez este ca un călăreț care, oricât ar fi drumul de neted și de clar, se întoarce întruna să verifice dacă nu cumva a rătăcit calea; cel francez e călărețul care, atâta timp cât drumul e fără ocoluri, aleargă fără a mai privi în urmă, însă când întâlnește prăpăstii se oprește resemnat; spiritul german, ajungând în fața genunii, schimbă calul, luând unul înaripat și năzdrăvan, pentru a continua cursa cu orice preț înainte.)

Ca să fim exacți trebuie să amintim că și Kant, cu toate limitele pe care le-a tras funcționării valabile a intelectului nostru, n-a renunțat cu totul să se ridice până la principiile ultime ale existenței, însă pe căi piezișe, în orice caz pe drumuri laterale, cu metode sui-generis, care, chiar dacă duceau efectiv la scop, nu puteau da concluziilor decât valoarea minoră a unor credințe sau postulate, în nici un caz a unor convingeri de natura celor raționale.

A fost foarte natural ca urmașii săi — mai ales cei înzestrați cu scânteia geniului speculativ — să fi căutat a aduce și acele elaborări laterale și autonome tot sub autoritatea centrală a forului rațional, singurul care poate da coerență, temeinicie și putem zice dreptul la o credință, chiar dacă ea n-ar putea să depășească un anumit grad de probabilitate. Prin această unificare se consolida întreaga rețea de convingeri, rămase în inventarul kantian sub administrații separate și cu un caracter deosebit. Dacă îmi este permisă o comparație, în filosofia lui Kant pe lângă linii de stat, erau altele lăsate în seama unor companii particulare, cu trafic redus și cu dispozitive complicate, care îngreuiau circulația. Urmașii lui Kant — aceștia de care vorbim — au căutat să le treacă pe toate la stat, supunându-le aceluiași regulament și acelorași principii de ordine, chiar dacă, din cauza terenului, perfecțiunea circulației nu va fi pretutindeni aceeași.

Ceea ce îl determinase pe Kant să prescrie margini hotărâte cercetării noastre teoretice era demarcația pe care o făcuse între lumea cum „este" și aceea cum „apare". Din cauza participării funcțiunilor noastre de cunoaștere la orice luare de contact cu realitatea înconjurătoare, noi nu cunoaștem și nu vom cunoaște, după Kant, niciodată lucrurile așa cum sunt în ele însele. Lucrul „în sine" e un mister etern, întrucât noi îmbrăcăm orice cunoștință în hainele spiritului nostru, fără de care nu poate păși pragul conștiinței. Limita cunoașterii noastre o face lucrul în sine — adică tocmai realitatea adevărată.

Erau două căi posibile pentru a se desființa această barieră, care stăvilea elanul și speranțele speculației noastre filosofice. Una era să se suprime complet lucrul în sine, arătându-se că el este o ficțiune absurdă; alta, menținându-se lucrul în sine, să se constate totuși că el nu este incognoscibil, așa cum susținuse Kant.

Primii trei filosofi din serie, Fichte, Schelling și Hegel, cu note distinctive între ei, dar și cu strânse legături, apucă prima cale; Herbart și Schopenhauer, absolut

fără legătură între ei, iau calea cea de-a doua. Primii trei, deși impregnați de idealismul kantian, în special de teoria spontaneității spiritului, teoretic veridică și fecundă, dar și susceptibilă de exagerări, se îndepărtează sensibil de doctrina maestrului pe care îl prezintă ca perimat, oricât vor recunoaște în el pe inițiatorul mișcării filosofice noi. Dar ei nu mai prezintă nimic din circumspecția critică a lui Kant, încrezători într-o dialectică îndrăzneață și pe alocuri fantezistă, alcătuind vaste sisteme aventuroase, pentru care filosofia lor a și fost denumită: *romantică*. (Originea acestui epitet a fost desigur și în legătura cu strânsul contact al acestor filosofi cu cenaclul și mentalitatea romantismului literar, care avea ca reședință Weimarul, în imediata vecinătate a Jenei, unde și-au avut catedrele în epoca lor de închegare. În această splendidă perioadă de efervescență intelectuală, cu centrul la Weimar, speculația filosofică și avântul poetic s-au pus în strânsă legătură, producând o fructificare reciprocă dintre cele mai rodnice, nu însă și fără unele consecințe supărătoare, ca mania de monologuri filosofice cu care se întrerup dramele lui Schiller, ori cu întocmirile fantastice care vatămă filosofia lui Schelling.)

În zadar va susține Fichte, care a afirmat că natura înconjurătoare nu este numai organizată de funcțiunile spiritului nostru (cum stabilise Kant), ci creată pe de-a-ntregul, în totalitatea componentelor sale — în zadar va susține că această concepție e aceeași cu convingerea simțului comun, care crede hotărât că lumea așa cum este în sine se confundă cu aceea care apare. Căci omul normal, oricât i s-ar cânta această suprapunere, nu va admite niciodată că lumea înconjurătoare nu există aevea și independent de perceperea noastră, ci este condiționată în însăși *existența* ei de spiritul nostru, care ar produce-o printr-un act de fantezie inconștientă, determinat de anumite exigențe morale.

Cât de puțin considerau contemporanii teoria lui Fichte ca fiind identică cu opinia curentă, o dovedește gluma care se făcea pe socoteala acestui filosof de societatea timpului: „Oare ce-o fi zicând d-na Fichte de filosofia soțului ei, potrivit cu care ea nu este o realitate, ci o pură reprezentare, născută din fantezia ilustrului său bărbat?“ Divergența enormă și disprețuitoare față de felul de-a vedea al simțului comun este încă unul din motivele pentru care o concepție ca aceasta a fost denumită romantică, pe lângă caracterul său arbitrar, care nici măcar n-are scuza unei limpeziri reale a enigmelor. Căci atribuind creația integrală a naturii unui proces inconștient al eului, am mutat numai misterul genezei ei din afară de noi în noi înșine, dar fără a fi risipit cătuși de puțin negura originii.

Schopenhauer se îndepărtează de Kant mai puțin, subscriind tezelor lui fundamentale. Evident și el vrea să-l completeze și îl modifică în multe privințe. Dar doctrina kantiană, înglobată în sistemul schopenhauerian, își păstrează încă actualitatea — cu tot veșmântul străin în care e prezentată — așa că opera lui Schopenhauer a putut să contribuie, pe lângă răspândirea ideilor sale proprii, și la difuzarea concepției lui Kant. Schopenhauer l-a readus pe Kant în atenție — colaborând cu inițiativa altor gânditori și savanți circumspecți, deziluzionați de fanteziile romanticilor — apărând viguros ideile kantiene de deformarea pe care o suferiseră la Fichte, Schelling și Hegel. Cât privește pe aceștia trei, el nu le acordă nici o mizericordie, ci îi înecă într-un potop de invective, care izvorau dintr-un mare talent de pamfletar și era nutrit, pe lângă convingerile lui teoretice, și de unele dezamăgiri dureroase care i-au înăsprit caracterul și i-au mohorât viața.

Fără a anticipa asupra filosofiei lui Schopenhauer, care va fi amănunțit expusă în capitolele următoare, cred că va fi totuși folositoare o privire prealabilă asupra rolului și poziției acestui filosof în echipa de mari postkantiani,

la ultima firidă a galeriei superbe, deschisă de geniul lui Kant. Schopenhauer a fost unul din filosofii cei mai răspândiți, atât prin circulația numelui, cât și prin aceea a unora din teoriile sale. După o perioadă inițială, când a fost complet ignorat de public, el s-a bucurat în urmă de o mare notorietate, cum numai puțini filosofi au reușit s-o dobândească. Motivele acestui succes imens, care depășește cadrul restrâns al specialiștilor — căci Schopenhauer a avut o trecere poate și mai mare printre literați și artiști — sunt desigur mai multe. În primul rând trebuie să punem în legătură răspândirea specială a filosofiei lui Schopenhauer cu marele său talent de scriitor. Ideile sale nu sunt învesmântate în fraze rebarbative și pedante, ci își găsesc totdeauna formule limpezi, expresii frumoase, comparații poetice și sugestive. În orice caz operele sale au o formă neasemuit mai accesibilă decât, de exemplu, acelea ale lui Kant sau Hegel, și n-au nevoie niciodată de un dicționar tălmăcitor. Schopenhauer a fost incontestabil un mare maestru al stilului, așa cum ar fi în zilele noastre Bergson. Niciodată Schopenhauer nu lasă să-i alunece vreo idee fără s-o concretizeze cât mai plastic, fie chiar pentru a-ți arăta că trebuie să-ți frângi tâmplele ca să cucerești înțelepciunea. „Adevărul, spune acest filosof, nu este ca o femeie ușoară care se aruncă de gâtul celor ce nu-i doresc posesiunea, ci este o frumusețe atât de sălbatică, încât chiar și cei care îi sacrifică totul nu pot fi siguri de favorurile sale."

O altă cauză a notorietății de care s-a bucurat Schopenhauer a fost conținutul practic al filosofiei sale. Prin concluziile lui el a fost evanghelistul pesimismului filosofic, categoric și definitiv. El nu obosește vreodată în căutarea expresiilor cât mai tari pentru a osândi viața. Neființa este un lucru de mii de ori preferabil existenței. „Dacă îți închipui, spune el, tot șirul de nenorociri, de dureri și de suferințe de tot felul pe care soarele în mersul său le luminează, vei admite că ar fi fost mult mai bine ca acest astru să nu mai aibă puterea asupra pămân-

tului de a face să apară fenomenul vieții și că ar fi preferabil ca suprafața pământului, ca aceea a lunii, să fie de asemenea în stare de cristal înghețat.“ Prin această notă Schopenhauer s-a apropiat iarăși de artiști și literați care din cauza sensibilității lor particulare au perceperea mai incisivă a suferințelor. De aceea asupra acestei clase de oameni în slujba artei, și din care s-au recrutat cu precădere marii amărâți și decepționați, Schopenhauer era menit să exercite o influență deosebit de vie.

De altfel concomitent cu el, și firește independent de influența lui, găsim o falangă de mari pesimiști în domeniul literaturii: Lord Byron, Leopardi, Pușkin, Lermontov, Chateaubriand, Alfred de Vigny etc.... Se atribuie această apariție de pesimiști, mai compactă și mai densă ca oricând, depresiunii produse prin zădărnicia nobilului efort spre progres care a fost Revoluția franceză, terminată printr-o Restaurație politică ce a repus lucrurile în starea lor dinainte. Efectele marii revoluții fuseseră complet anulate, iar exponentul ei cel mai strălucit, Napoleon I, zăcea înlănțuit pe stânca groaznică de la Sfânta Elena. Desigur se poate ca aceste evenimente să fi produs o atmosferă deprimantă, prielnică vaietelor pesimiste, tot așa precum o analogă zădărnicie de silințe cheltuite și măcinate, cum au fost acelea ale Germaniei din ultimul război, a favorizat poate efectiv apariția acelei opere sumbre a lui Oswald Spengler: *Apusul Occidentului* („Der Untergang des Abendlandes“). Dar o astfel de explicație istorică rămâne în orice caz necompletă, fiindcă ea *presupune* o prealabilă existență de temperamente pesimiste. Hegel a scris în aceeași epocă și totuși n-a fost deloc pesimist. Cât despre Chateaubriand, el a avut desigur aspecte pesimiste în opera sa, deși personal — adversar al lui Napoleon și infeudat legitimismului monarhic — nu va fi fost chiar așa de nefericit pentru întorsătura pe care o luaseră lucrurile, restabilindu-se vechiul regim. Cel mult va fi suferit neajunsurile unei

epoci de tulburări care lasă urme chiar dacă se mântuie cu bine.

Mai curioasă ar părea împrejurarea că, într-o astfel de epocă deziluzionată, Schopenhauer n-a avut un succes imediat, ci a trecut printr-o perioadă inițială de completă ignorare din partea publicului. Cauzele pentru care n-a atins dintr-o dată marea notorietate au fost însă de-o natură specială, în legătură cu firea și cu vicisitudini proprii, de care vom pomeni la timp. Așa a fost de pildă marea sa dușmănie cu Hegel, idolul de atunci al publicului, și dictatorul gândirii germane. Însă după 1850, după o altă revoluție eșuată, filosofia lui Schopenhauer începe să se răspândească tot mai mult, întrecând cu mult așteptările sale, care erau totuși departe de a fi cât de puțin modeste.

Influența lui Schopenhauer a fost, până la sfârșit, dintre cele mai întinse de care s-a bucurat cândva un filosof. Și Hegel și Kant au exercitat influențe considerabile, dar acestea au fost mai mult mărginite la specialiști, să zicem la oamenii de studiu și de erudiție, al căror număr este totdeauna destul de limitat. Schopenhauer însă a devenit un nume popular, interesând cercuri largi de cititori, înrâurind mentalitatea publică și, cum am spus, mai presus de toate, pe exponenții ei în literatură și artă. Nu e puțin lucru să fi fecundat spiritul unui geniu ca Richard Wagner, care cel puțin în a doua parte a operei poetico-muzicale este tributar direct lui Schopenhauer, aflându-se față de filosofia lui pesimistă într-o subordonare mărturisită.

Bineînțeles că influența lui Schopenhauer nu s-a mărginit la granițele Germaniei. Un erudit francez (A. Baillot), într-o lucrare masivă, a arătat de curând influența covârșitoare a lui Schopenhauer asupra literaților francezi. Ea se datorește iarăși în bună parte talentului său de scriitor — condiția absolut indispensabilă de a fi bine primit de publicul francez fiind desigur scrisul elegant și clar. Filosofi autohtoni ca: Maine de Biran, Auguste

Comte, Charles Renouvier au fost multă vreme ținuți în carantină în țara lor, tocmai pentru lipsa talentului literar. Din acest punct de vedere Schopenhauer satisface cele mai pretențioase exigențe. El a dovedit în mod definitiv că se poate foarte bine împerechea claritatea în expunere cu adâncimea de cugetare. Claritatea nu este semn de superficialitate, după cum confuzia nu denotă profunzime de gândire. Va fi contribuit și faptul că în mare măsură Schopenhauer s-a format la școala culturii franceze, cu care avea multe afinități. Cartea lui Schopenhauer care a forțat pentru autorul ei admirația publicului a fost scrisă către sfârșitul vieții sale și cuprinde aforisme. Această operă minunată a stârnit un viu interes în publicul francez, fiindcă îi amintea de marii lor moraliști naționali, atât ca formă, cât și ca atitudine. Cel puțin două școli literare franceze s-au dezvoltat sub influența lui Schopenhauer: naturalismul cu Flaubert, Maupassant, Zola (a cărui operă a și fost denumită o epopee pesimistă a animalității omenești), precum și numeroși din poeții parnasieni ca: Leconte de Lisle, Sully Prudhomme, Leon Dierx, Jean Lahor etc., inspirați fățiș din idei și exemple schopenhaueriene. (Exemplul cu chinurile lui Lazăr după înviere, sugerat de Schopenhauer, este tratat poetic și de Dierx, și de Zola într-o poezie postumă.)

Este interesant să remarcăm că filosofia lui Schopenhauer și-a întins raza de influență foarte curând și la noi, formând o lectură de predilecție a faimoasei societăți Junimea de la Iași. Poezia lui Eminescu este îmbibată, în toate mădularele ei, de pesimismul schopenhauerian. În ce privește filosofia practică nu prea există, ce e drept, asemănări între Eminescu și Schopenhauer, primul fiind un înfocat apostol al naționalismului, în timp ce Schopenhauer era complet străin de orice sentiment patriotic, și propunea cu totul altfel de maxime practice. Însă — dincolo de aceasta — Eminescu striga în poezie zădărnicia existenței cu aceleași accente disperate, cu care Schopenhauer o spusese în magistrala sa proză filosofică.

O dată cu marea notorietate a operei lui Schopenhauer se petrece și evenimentul de care am mai pomenit dar pe care el probabil că nu-l calculase. Prin răspândirea pe care o capătă filosofia lui Schopenhauer se produce prin însuși acest fapt o renaștere a filosofiei kantiene. După filosofiile intercalate ale lui Fichte, Schelling, Hegel, Kant apărea cam învechit, în orice caz parcă nu mai reprezenta ultimul cuvânt al cugetării. Grație lui Schopenhauer, care era adversarul implacabil al celor trei filosofi romantici și avea un adevărat cult pentru Kant, filosofia kantiană își găsește un mare prieten și difuzor. Schopenhauer pare încredințat că de la Kant și până la el cugetarea filosofică n-a făcut absolut nici un pas înainte. „Lumea începe să se convingă că adevărata filosofie serioasă este încă acolo unde a lăsat-o Kant. În tot cazul eu contest că între el și mine s-ar fi făcut în această materie cel mai mic progres. De aceea eu mă leg de-a-dreptul de el." Schopenhauer vrea să fie un continuator direct și veridic al lui Kant și de aceea își începe filosofia sa *cu o expunere critică a filosofiei kantiene*. „Căci, spune el, doctrina lui Kant produce în orice spirit care a înțeles-o cum se cade o transformare radicală, pe care n-aș putea-o numi mai bine decât renaștere intelectuală." Și ceilalți filosofi postkantieni pomeneau, evident, de Kant, dar ei păstrau mult mai puțin din el. Ba chiar Schopenhauer pretinde că ei nici nu l-au priceput pe Kant. „Am găsit, spune el, în scrierile discipolilor lui Hegel, expuneri ale filosofiei kantiene care ating absurdul." Schopenhauer, în opera sa, pătrunsă de o admirație adâncă pentru Kant, îi reține întreaga armătură din teoria cunoașterii, iar acolo unde îl critică, pune ca motto vorbele lui Voltaire: „este privilegiul adevăratului geniu și mai ales al geniului care deschide un drum nou de a face greșeli fără să i se socotească". În acest fel Kant este din nou pus în circulație prin intermediul operelor lui Schopenhauer. Mai mult chiar, Kant, prin expunerea sa greoaie și întortocheată, nu avea posibilitate să-și facă populare

ideile. Acest lucru îl face în schimb Schopenhauer, care exprimă incomparabil mai clar și într-un stil mult mai accesibil filosofia kantiană decât o făcuse însuși autorul ei. Ce-i drept pe ici pe colo, o dată cu limpezirea și poetizarea filosofiei lui Kant, se observă și oarecare simplificări sau chiar alterații, dar în orice caz prin această prezentare Kant este din nou scos la suprafață. Dar nu numai că în veșmintele ei literare, pe care le dobândise acum, filosofia kantiană devine mai accesibilă cititorului, dar acesta împărtășește totodată și sentimentul de venerație pe care Schopenhauer îl manifestă și îl repetă față de Kant.

Acest noroc postum al filosofiei kantiene de a-și găsi un minunat propagator în condeiul lui Schopenhauer a avut însă și o parte mai puțin bună. Din această cauză a circulat câtăva vreme un Kant cam alterat, nu tocmai autentic, mai ales în țările de cultură mai slabă, cum eram și noi. Toți junimiștii îl vedeau pe Kant prin ochelarii lui Schopenhauer. De altfel însuși Schopenhauer spunea că lumina filosofiei kantiene e prea puternică pentru ochii omenirii de abia operată de cataractă și de aceea a căutat s-o mai atenueze. „Am avut drept scop de a procura acelora la care operația a reușit bandajele necesare operațiilor de cataractă." Așa bunăoară Maiorescu, când îl înfățișa la curs pe Kant, folosea îndeobște schemele simplificate ale lui Schopenhauer. Tot așa, Eminescu îl rezuma într-o cronică, folosind expresii pur schopenhaueriene, de-o exactitate foarte relativă, și pe alocuri aceleași redări infidele întâlnim și în opera lui Xenopol și chiar în aceea a lui Conta.

Arătam că Schopenhauer vrea să înnoade firul filosofiei sale direct de doctrina kantiană. Pentru ceilalți filosofi postkantieni el nu are decât invective nemiloase, considerându-i drept sofiști sau chiar mai rău. Când vrea să fie blând cu Fichte spune că filosofia sa nu este decât o caricatură a filosofiei kantiene, iar cât despre Hegel epitetele de fals, absurd, smintit nu sunt cele mai tari pe

care i le adresează. Când vorbește despre abuzul de noțiuni generale și de haosul fantastic de cuvinte spune că „avem cel mai execrabil exemplu în acest sistem care a stricat deja atâtea capete, în hegelianism, unde harababura este împinsă până la nebunie". Luând în seamă adversitatea neîmblânzită pe care Schopenhauer și-o manifestă cu orice ocazie față de cei trei filosofi romantici postkantieni, atunci el este fără contestare un filosof antiromantic. Interpretând romantismul *stricto sensu*, adică drept doctrina celor trei filosofi, Fichte, Schelling, Hegel, rezultă că Schopenhauer nu este un romantic. Dacă însă considerăm romantismul *lato sensu*, atunci poate fi și el un filosof romantic alături de cei trei contemporani ai săi. Mai întâi în însăși elaborarea doctrinei sale, Schopenhauer folosește foarte mult fantezia, adeseori cu nesocotirea exigențelor raționale. Las la o parte stilul care strălucește printr-o fosforescentă bogăție de imagini poetice, încât un scriitor francez, punându-l în contrast cu fondul sumbru al acestei doctrine pesimiste, a comparat-o cu „o oglindă întunecată prinsă într-un chenar de diamante". Dar Schopenhauer socotește intuiția, mai ales intuiția poetică, drept o facultate mai presus de rațiune. Intuiția ar fi un instrument cu ajutorul căruia putem prinde adevăruri mai profunde decât cu rațiunea. Pe când aceasta nu ne dă decât cunoștințe abstracte, superficiale, fiindcă ea organizează doar lumea aparențelor, domeniul reprezentărilor, noi putem reuși pe calea intuitivă să pătrundem în inima concretă a realității. „Simplele gândiri abstracte care n-au un nucleu intuitiv sunt asemenea acelor figuri schițate de norii care trec, fără să aibă vreo realitate. Substanța intimă a oricărei cunoașteri adevărate și utile este o intuiție, orice nou adevăr nu se poate ivi decât din acest izvor." Prin aceasta Schopenhauer se apropie cel puțin de Schelling care și el vedea în intuiție cel mai eficace mijloc de cunoaștere.

O altă notă romantică a lui Schopenhauer este înal-

tul și splendidul ideal de viață făurit de închipuirea lui înaripată, și care fatal nu putea să corespundă, nici măcar să se acomodeze sub forma unei perspective viitoare cu realitatea efectivă. De aici vehemența cu care o condamnă și înclinarea sa spre budism.

Pe urmă Schopenhauer a fost un mare individualist în genul lui Ibsen. Cu toate că în filosofia sa întâlnim adesea unele contraziceri și mai ales asupra acestui subiect, căci el spune și repetă în filosofia teoretică, destul de clar, după cum vom vedea la timp, că individul este un simplu vis, o tăietură artificială, singura realitate fiind voința unică și indiviză, totuși, în filosofia sa practică, el este un antisocial, și proclamă neobosit drepturile individului împotriva oricărei colectivități. De aici și predilecția sa pentru singurătate. „Orice societate, spune el, are ca însoțitoare inseparabilă constrângerea și cere sacrificii care costă cu atât mai scump, cu cât propria individualitate este mai acentuată. De aceea fiecare va fugi, va suporta sau va îndrăgi solitudinea în proporție exactă cu valoarea propriului său eu. Sociabilitatea fiecăruia este invers proporțională cu valoarea sa intelectuală. După cum dragostea de viață nu este decât frica de moarte, la fel instinctul social al oamenilor nu este un sentiment primar, adică nu se bazează pe iubirea de societate, ci pe teama de singurătate. Vidul interior, oboseala de ei înșiși, fuga de plictiseală îndeamnă pe oameni să se caute între ei. Sociabilitatea oamenilor este un mijloc de a-și încălzi reciproc spiritele în felul în care ei își încălzesc mutual trupurile, când în timpul gerului ei se îngrămădesc și se strâng unii lângă alții. De aici concluzia că e mai bine pentru fericirea noastră să înțelegem la timp adevărul simplu că fiecare trăiește înainte de toate în propria sa piele și nu în opinia altora."

„În speța omenească, spune el în altă parte, nu există realitate decât pentru indivizi și pentru viața individuală; popoarele și mersul existenței lor nu sunt decât abstracții."

Iar statul nu este decât cel mai mic din cele două rele opuse: despotismul și anarhia. „Statul nu-i decât o botniță al cărei scop este de a face inofensiv acest animal carnivor, omul, în așa fel încât să aibă aspectul unui ierbivor." Prin aceasta Schopenhauer se deobește net de Hegel, care îngloba complet individul în societate și recunoștea autoritatea absolută a statului. Schopenhauer rămâne un revoltat împotriva oricărei forme de coerciție socială.

Iată destule considerații pentru a-l socoti și pe Schopenhauer romantic, deși mai important va fi să determinăm conținutul filosofiei sale, indiferent de etichetele obișnuite.

Ceea ce ar fi deosebit de important să relevăm, în această privire introductivă, e metoda nouă pe care o lansează Schopenhauer pentru cercetările metafizice. Preconizând superioritatea intuiției față de dialectica abstractă, menținând „lucrul în sine" ca substrat al lumii sensibile (lumea reprezentărilor noastre), însă admițând — spre deosebire de Kant — posibilitatea noastră de a-l cunoaște, Schopenhauer va deschide drumul unei metafizici empirice, inductive, în timp ce mai înainte de el se credea că o metafizică sau este rațional-apriorică, sau nu există deloc. Adversarii metodei apriorice, când e vorba de construcția realității, sau ajungeau să tăgăduiască posibilitatea metafizicii sau îi schimbau înțelesul, concepând-o ca o știință a formelor gândirii, așadar identificând-o epistemologiei.

Schopenhauer voia o metafizică concretă, care să sesizeze rădăcinile existenței și resorturile ei intime. Acest concret nu ni-l va putea dărui niciodată construcția rațională, dar ni-l va putea oferi intuiția, nu una transcendentă sau supranaturală, ci aceea obișnuită, îndată ce vom ști s-o îndreptăm spre taina „lucrului în sine". Această poziție metodică originală — și care s-a dovedit fecundă — va ieși mai tare în evidență, dacă vom relua o clipă chestiunea raporturilor lui Schopenhauer cu Kant și a

divergențelor sale cu cei trei romantici, care și ei au vrut să-l perfecționeze pe Kant și să descopere absolutul, dar au pornit într-o direcție opusă aceleia care, după Schopenhauer, trebuia.

Am văzut că Schopenhauer voia să-și lege doctrina direct de ideile kantiene. „Cel mai mare merit al lui Kant, spunea el, este de a fi distins fenomenul de lucrul în sine."

Fără îndoială că un filosof care accentuează deosebirea dintre numen (lucru în sine) și fenomen, creează obstacole grele de-a curmezișul dorinței noastre de a cunoaște realitatea însăși. Zidul impenetrabil al lucrului în sine ne oprește de a putea coborî vreodată până în esența ultimă și intimă a existenței. Primii trei filosofi romantici n-au fost străini de această dorință a sufletului omenesc de a cunoaște realitatea așa cum este și a risipi până în adâncuri umbra misterelor fundamentale. De aici au suprimat substratul misterios al fenomenelor, rămânând să explice altfel originea lor.

Dimpotrivă, Schopenhauer a admis și el ca și Kant existența lucrului în sine. Însă între ei se află o importantă deosebire în această privință. Pentru Kant numenul era o enigmă nerezolvabilă, un incognoscibil definitiv. Spiritul nostru sistematizează numai cunoștințele noastre într-o lume de aparențe, înăuntrul căreia suntem întemnițați pe veșnicie, căci dincolo de zidul ei nu vom putea pătrunde niciodată. Schopenhauer socotește lucrurile altfel: „Las neatinsă doctrina lui Kant că lumea experimentală este un pur fenomen, dar adaug că, tocmai prin faptul că este fenomen, lumea este manifestarea unui ceva care se manifestă și pe care-l numesc, ca și el, lucru în sine. Modific într-un punct filosofia lui Kant care susține imposibilitatea de a cunoaște lucrul în sine în sensul că pretind că numai într-un mod absolut și radical el nu poate fi cunoscut, dar că el poate fi înlocuit prin cel mai imediat din fenomenele sale care diferă *toto genere* de toate celelalte în virtutea manifestării sale imediate".

Prin aceasta Schopenhauer se apropie într-un sens de cei trei filosofi romantici, care nici ei nu spuneau altceva decât că putem cunoaște esența supremă a universului, bineînțeles folosind o altă cale pentru aceasta.

Trebuie să remarcăm iarăși că, spre deosebire de Kant, la care separația dintre numen și fenomen era o prăpastie adâncă și de netrecut, Schopenhauer, afirmând că lucrul în sine se poate cunoaște, stabilește oarecare corelație între lumea ocultă a lucrului în sine și lumea aparențelor înconjurătoare. În acest fel lumea simțurilor noastre, deși formată din aparențe, capătă totuși o consistență, o temelie oarecare. La Kant, din cauza abisului care există între lucrul în sine și lumea fenomenelor, nu se putea găsi între ele nici un fel de corespondență. Din această pricină lumea aparențelor este la Kant un fel de vedenie pură, un fel de fantasmă care nu se suprapune pe nici o realitate determinată. Schopenhauer avea dreptate să constate: „Kant a demonstrat prin procedee științifice și raționale că lumea nu este în toată existența ei decât iluzie". Însă din moment ce lucrul în sine se poate determina, lumea reprezentărilor își poate preciza raporturile ei cu el, și astfel dobândește un fundament de realitate. Și cu toate acestea, în timp ce Kant nu numai că nu denumește lumea înconjurătoare o iluzie, dar se apără adeseori de a o fi numit măcar aparență, Schopenhauer, deși spune că lucrul în sine se poate cunoaște, totuși el este acela care întrebuințează termenul de vis sau iluzie, când vorbește de lumea reprezentărilor noastre. Cauza acestei situații întrucâtva bizare, o vom lămuri mai bine, după ce vom fi intrat în miezul expunerii.

Originalității lui Schopenhauer îi rămânea acum să descopere calea care să ne conducă până în esența ultimă a realității. Prin ce mijloc ar fi să surprindem principiul ultim al existenței, cheia de boltă a tuturor enigmelor? Aici trebuie să arătăm deosebirea importantă dintre cei trei filosofi romantici pe de o parte și Schopenhauer pe de alta. Lumea, așa cum o cunoaștem noi, presupune — și

aceasta forma un articol de crez al idealismului — participarea a doi factori, subiect și obiect. De altfel această dualitate este aceea care determină tot stigmatul relativității. După cei trei romantici mijlocul de rezolvare a enigmei era de a se explora realitatea în direcția *subiectului.* Adâncind funcțiile subiectului vom putea dezlega misterul cunoștinței integrale, și sesiza izvorul naturii înconjurătoare. Intervenea aici probabil și ademenirea vechii prejudecăți după care metafizica nu se poate constitui decât ca o disciplină de dialectică apriori, fără cercetare empirică. Dimpotrivă, Schopenhauer crede că studiul subiectului cunoscător dă naștere la speculații sterile, fiindcă tocmai el este acela care falsifică realitatea prin orânduirea ei în forme apriorice proprii. „Cunoștința intuitivă, odată introdusă în reflecție, suferă tot atâtea alterări ca alimentele care odată introduse în organismul viu sunt nevoite să treacă prin diverse forme și combinări, încât nu s-ar mai putea, analizându-le pe acestea din urmă, să recunoști constituția primară a vreunui aliment."

La Kant formele lumii cunoscute erau, ca și la Schopenhauer, creațiile subiectului, numai că după primul ele erau acelea care — în limitele relativității — dădeau valabilitatea cunoștințelor noastre. Dar dacă subiectul cunoscător este în fond izvorul alterărilor și mistificărilor, atunci rezultă că pentru sesizarea absolutului ni se impune calea inversă, adică să ne îndrumăm explorarea în direcția *obiectului.* „Există o diferență, spune Schopenhauer, între chiar metoda lui Kant și aceea pe care o urmez. Kant pleacă de la cunoștința mediată și rațională, eu dimpotrivă plec de la cunoștința nemijlocită și intuitivă. El este ca acela care măsoară înălțimea unui turn după umbra sa, iar eu o măsor direct după el însuși." Numai căutând să ne apropiem de lucrul în sine, vom reuși să aflăm ce este în spatele aparențelor, iar aceasta o vom face degajând obiectul de vălurile subiective cu care intelectul nostru l-a înfășurat.

Această cale de a studia obiectul cunoștinței pentru a ne apropia de lucrul în sine o mai apucase și un alt postkantian, anume Herbart. Atât Schopenhauer, cât și Herbart mențin distincția kantiană dintre fenomen și lucrul în sine, și amândoi cred că singurul procedeu de a ajunge la cunoașterea fundamentală este de a ne ocupa de obiect. De altfel aceasta este singura afinitate dintre acești doi filosofi, căci imediat încep deosebirile profunde dintre ei. În afară de acest punct de vedere comun nu mai au probabil nici unul. Așa, Herbart vrea să prelucrăm obiectul cu ajutorul rațiunii noastre logice. Aparatul nostru logic este acela care trebuie să despoaie realul de toate scoriile care-l învăluie. Singurul mijloc prin care putem dezbrăca obiectele de vălul aparențelor, pentru a desprinde nucleul luminos al realității, nu poate fi, după Herbart, decât principiile rațiunii riguros aplicate. Dimpotrivă, Schopenhauer crede, de altfel ca și Kant, că funcțiile rațiunii se mărginesc numai la o simplă operă de sistematizare, de organizare a cunoștințelor, fără a crea nimic. Ideile rațiunii noastre nu sunt nici creatoare și nici nu pot pătrunde dincolo de aparențe. „Rațiunea este de natură feminină, ea nu poate da nimic decât după ce a primit. Prin ea însăși ea n-are nimic, decât modurile de raționament lipsite de orice substanță." Schopenhauer găsește însă că prin intuiție noi putem avea o cunoștință imediată despre lucrul în sine, dar nu printr-o intuiție mistică, ci prin una perfect normală. Aici se află una din inovațiile cele mai însemnate pe care le-a adus acest filosof, în ce privește metodologia filosofică. Din moment ce lucrul în sine poate fi cunoștința unei intuiții normale, înseamnă atunci că baza cunoașterii metafizice nu poate fi alta decât experiența. Se sfârșește deci cu opinia înrădăcinată că deoarece metafizica speculează asupra absolutului și transcendentului, nu se poate constitui pe intuiții empirice. Toți filosofii considerau metafizica posibilă numai printr-o metodă deductivă, prin construcții speculative raționale ori prin-

tr-un fel de intuiție intelectuală, suprasensibilă. Însuși Kant spunea că metafizica, atât cât este posibil, nu se poate face pe altă cale decât pe cea rațională. Kant era considerat ca dărâmătorul oricărei metafizici, întrucât arătase că pe cale rațională nu putem ajunge decât la scheme goale, fără conținut, și mai ales lipsite de vreo semnificație dincolo de experiență, unde o intuiție intelectuală nu ne este posibilă. Aici Schopenhauer îi reproșează lui Kant că s-a lăsat indus în eroare de etimologia cuvântului metafizică, și că n-a demonstrat cătuși de puțin, lucru pe care nici nu l-ar fi putut de altfel face, că elementele necesare rezolvării problemei lumii ar trebui să nu facă parte din lumea însăși. Kant era convins că metafizica se compune din cunoștințe apriorice. Dar, spune Schopenhauer, „o asemenea cunoștință, departe de a putea să ne conducă dincolo de experiență, nu ne procură decât o parte din aceasta, partea formală, aceea care îi este inerentă, deci cea mai generală; așadar ea nu ne procură decât o formă pură, goală de orice conținut. Însă cum metafizica este știința care poate cel mai puțin să se mărginească la aceasta, ea trebuie să aibă de asemenea izvoare empirice de cunoaștere. Rezultă de aici că această ipoteză preconcepută a unei metafizici pe care am putea-o crea în mod pur apriori este necesarmente zadarnică. Este o adevărată petiție de principiu pe care o comite Kant când susține că metafizica nu trebuie să-și caute noțiunile și principiile sale fundamentale în experiență. Într-adevăr aceasta presupune în prealabil că numai ceea ce știm mai înainte de orice experiență ar putea să depășească orice experiență posibilă. Bazat pe aceasta, el vine apoi să demonstreze că toate cunoștințele apriori de acest gen nu sunt altceva decât formele intelectului în vederea experienței și că ele nu pot deci să conducă dincolo; de unde deduce el în fine foarte logic imposibilitatea unei metafizici. Dar nu pare mai degrabă absurd ca să trebuiască, pentru a descifra experiența, adică lumea, singurul lucru pe care-l avem dinaintea noastră, să părăsim complet experiența, sa ui-

tăm conținutul ei pentru a nu păstra drept subiect de studiu decât formele goale care ne sunt cunoscute aprioni? Nu este mai natural ca știința experienței în general să studieze ca atare însăși experiența? Problema sa îi este dată în experiență; de ce soluția n-ar chema de asemenea experiența în ajutor? Nu este un nonsens, când vrei să vorbești de natura lucrurilor, de a nu observa lucrurile însele și de a te mărgini la câteva noțiuni abstracte? Iată de ce pretind că numai dobândind cunoașterea lumii poți ajunge să rezolvi problema lumii: astfel datoria metafizicii nu este deloc de a trece pe deasupra experienței în care numai consistă lumea, ci dimpotrivă de a ajunge să înțeleagă din adânc experiența, dat fiind că experiența, externă sau internă, este fără îndoială izvorul principal de cunoaștere". Prin urmare nu trebuie să clădim concepte abstracte care sună a gol, ci trebuie să pornim de la intuiții concrete. Din moment ce metafizica este problema existenței în ce are ea mai adânc, nu se poate rezolva decât pe cale empirică și intuiția este aceea prin care putem prinde imediat, nemijlocit, realitatea, căci numai prin intuiție căpătăm o cunoștință plină, superioară aceleia pe care am putea-o dobândi prin aparatul nostru logic.

„Intuiția nu este numai izvorul oricărei cunoașteri, ea este însăși cunoștința adevărată, singura care-și merită numele." Prin aceasta Schopenhauer este precursorul cel mai autorizat al lui Bergson — filosoful încă la modă — căci și acesta vrea să introducă în filosofie metoda pozitivă și tot cu ajutorul intuiției. Atât numai că Bergson, mai radical decât Schopenhauer în opera de curățire a intuiției de orice aliaj intelectual, ne introduce până la urmă în regiuni atât de străine de acelea în care funcționează intuiția obișnuită, încât s-ar putea spune că ne aduce cel puțin în vecinătatea viziunii mistice.

Schopenhauer nu numai că nu obosește să arate că „intuiția este sursa primară a oricărei evidențe, și că nu există adevăr absolut decât în raport nemijlocit sau mijlocit cu intuiția... iar conceptele care nu conduc în cele

din urmă la intuiții se aseamănă cu acele poteci din păduri care se pierd fără a avea vreo ieșire", dar merge atât de departe cu valorificarea intuiției, încât va susține că oriunde există o intuiție clară a adevărului, este complet inutil orice adaos de demonstrații și legitimări raționale. În consecință, consideră de prisos toate acele științe demonstrative, unde adevărul poate fi dat nemijlocit în intuiție, și de aici năpustirea sa violentă — și destul de paradoxală — contra geometriei lui Euclid, pe care o taxează drept o „strălucită absurditate".

Ce rost are, din moment ce putem vedea cu certitudine, dintr-o figură, de la prima vedere sau prin măsurare, existența unui anume raport (de ex.: o egalitate sau inegalitate de unghiuri) să facem toate acele raționamente fastidioase, toate acele construcții artificiale, care nu adaugă nimic la ceea ce ne-a procurat intuiția din primul moment? Geometria lui Euclid s-ar compara, după Schopenhauer, cu propunerea de-a umbla în cârje, când avem picioare foarte bune sau de-a fugi de frumusețile din natură, pentru a ne delecta cu decoruri de teatru. „Metoda lui Euclid în matematici este o precauție inutilă, ea se aseamănă cu un călător care, luând drumul mare și neted, în timpul nopții, drept un râu, se păzește de a-l urma și îl înconjură mereu pe cărări anevoioase, prea fericit de a-l întâlni din când în când."

Opinia aceasta a lui Schopenhauer, oricât ar avea simpatia acelora care au reminiscențe neplăcute de la studiul matematicii în școală, trece prea lesne cu vederea că evoluția majorității științelor s-a făcut prin *înlocuirea* intuiției cu formule abstracte, după cum uită că un lucru, oricât de clar perceput în intuiție, este o problemă nerezolvată pentru mintea noastră, care caută să-l tălmăcească în limbajul ei propriu. Cel puțin atâta trebuie a se recunoaște, că experiența este diversă, pe când mintea noastră are postulatul unității. Noi nu ne putem mulțumi cu multiplicitatea variabilă a realului intuitiv, ci vrem s-o unificăm. Iar câtă vreme noi n-am introdus ordine în datele

experienței, nu putem spune că avem o cunoaștere inteligibilă și cunoștințe satisfăcătoare.

Dar, exactă sau nu, teoria lui Schopenhauer a fost un reactiv prețios împotriva doctrinei raționaliste care voia să construiască totul din operații mintale, făcând abstracție de intuiții, iar atunci când a rămas stabilit — grație tocmai lui Kant — că nu se poate construi de către rațiune conținutul concret al cunoașterii, părea inevitabil ca metafizica, înlănțuită prin o veche prejudecată de metoda apriorică-deductivă, să devină o știință a formelor goale...

CAPITOLUL II

VIAȚA LUI SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer s-a născut la 22 februarie 1788, fiind fiul unui comerciant bogat și priceput, Heinrich Schopenhauer, care locuia în Dantzig. Orașul Dantzig avea și pe atunci o situație asemănătoare cu cea din zilele noastre, adică era un oraș german liber, pe teritoriu polon. Heinrich Schopenhauer era, cum spuneam, competent în treburile comerțului dar își făcuse și o cultură destul de întinsă. Călătorise mult prin Anglia și Franța, de unde se întorsese și cu altă avuție decât cu cea materială, impregnându-se mai ales de ideile revoluției franceze și ale liberalismului englez. Este interesant să notăm că atunci când orașul Dantzig își pierde independența, fiind anexat de către Prusia în urma împărțirii Poloniei din 1793, Heinrich Schopenhauer, fire independentă, s-a indignat la gândul că va trebui să trăiască într-un stat absolutist și, cum era înzestrat cu o voință fermă, a luat imediat decizia să se mute la Hamburg, care era tot un oraș liber.

Mama micului Arthur, Johanna Schopenhauer, era construită dintr-un cu totul alt fel de aluat. Era o femeie cu o frumoasă cultură literară, cu real talent de romancieră și o scriitoare cam tot așa de fecundă ca și contemporana ei mai tânără, George Sand, despre care Alfred de Musset, calificat să cunoască adevărul, a povestit că de abia ajungea la jumătatea elaborării unui roman și-i venea în minte schema romanului următor.

Tatăl lui Schopenhauer era din acei părinți, care vor să fixeze ei înșiși cariera copilului lor. Pentru a-i asigura

fiului său o deplină independență materială, ale cărei avantaje era în măsură să le aprecieze, Heinrich Schopenhauer s-a gândit serios să facă din băiatul său tot un comerciant. Și cum, pentru a ști să te descurci în meandrele comerțului este nevoie de un contact strâns și direct cu realitatea, Schopenhauer-tatăl a vrut să-și scutească fiul de o învățătură livrescă, și l-a pus să studieze la marea școală a vieții. De asemenea s-a mai gândit că pentru comerț este necesar să cunoști câteva limbi străine. Micul Schopenhauer este trimis, la vârsta de opt ani, la un corespondent din Hâvre al părintelui său, ca să se inițieze în limba franceză. După doi ani Arthur Schopenhauer și-a însușit la perfecție limba franceză, care i-a rămas, până la finele vieții, limba de predilecție. Întors din Franța, Schopenhauer călătorește împreună cu tatăl său prin diferite centre din Germania. Poate că teoria filosofului de mai târziu asupra intuiției, ca o cunoștință directă și superioară a realității, nu este fără legătură cu sistemul de educație la care a fost supus. În orice caz Schopenhauer îl aproba când făcea mai târziu următoarea constatare: „Cărțile nu înlocuiesc experiența: știința nu ține loc de geniu. Erudiția se poate compara cu o platoșă grea care desigur face invincibil pe cel tare, dar care pentru cel bicisnic nu-i decât o povară sub care trebuie să cadă".

Călătoriile și lecturile personale îl modifică sufletește pe tânărul ucenic care-și descoperă cu încetul în suflet, vibrând puternic, o strună artistică din cele mai fine și comunică tatălui său cu sinceritate că nu simte nici o vocație pentru cariera de comerciant. Tatăl său, om practic, îl puse în următoarea dilemă: ori rămâne la Hamburg și intră într-un gimnaziu pentru a da cale înclinațiilor sale, ori pleacă deocamdată într-o frumoasă călătorie prin Europa, după care însă făgăduiește că va rămâne comerciant. Tânărul Arthur, trebuind să aleagă, a dat glas ademenirilor călătoriei, în consonanță tocmai cu germinarea sa poetică, și a declarat atunci că acceptă să asculte

de dorințele tatălui său, numai să cutreiere deocamdată țările Europei.

Schopenhauer pornește în voiaj cu întreaga familie. Vizitează Belgia, Olanda, Anglia, Franța și Elveția. La Londra a stat în pensiune la un pastor și a plecat scârbit de ipocrizia și bigotismul englez. La Paris a vizitat multe teatre și muzee. Parisul de pe atunci depășea cu mult celelalte centre culturale și artistice ale Europei. Astăzi situația s-a mai schimbat și la Berlin se pot găsi acum scene uneori mai avansate tehnic decât cele din Paris, rămase cam rutinare. Din Anglia Schopenhauer s-a ales cu învățarea limbii engleze, în Franța s-a impregnat de opere de artă, iar în Elveția a admirat frumosul din natură. Schopenhauer s-a extaziat în fața lui Mont Blanc, descoperindu-și afinități cu acest munte uriaș, singuratic ca un geniu, al cărui vârf uneori este acoperit de nori, asemenea unui gânditor melancolic, iar alteori strălucește, în timp ce văile dimprejur sunt înecate de umbră, la fel cu acei cugetători care văd lumina, pe când ceilalți zac încă în întuneric.

Dar odată voiajul isprăvit și întors la Hamburg, cu toate că nu vedem nici o analogie între Mont Blanc și comerț, Arthur Schopenhauer, om de cuvânt, se lasă introdus într-o casă de comerț unde lucrează fără nici o tragere de inimă, fiind, cum spune singur, cel mai detestabil funcționar.

Însă la câtăva vreme, în 1805, tatăl său moare căzând pe fereastră, de la etaj. Pare mai plauzibilă ipoteza că acest accident a fost o sinucidere, deoarece Heinrich Schopenhauer cam arătase oarecare semne de dezechilibru mintal, nefiind de altfel un caz izolat în familia sa.

După moartea tatălui, mama lui Arthur și cu o soră mai mică au părăsit Hamburgul. Johanna Schopenhauer voia să-și pună în valoare talentul de romancieră și a crezut de cuviință să se mute la Weimar, cu gândul de a deschide un salon literar. Pe atunci Weimarul era centrul cultural și artistic al Germaniei, căci aici se con-

centrase o întreagă pleiadă de scriitori de primul rang, în frunte cu Goethe.

Arthur Schopenhauer, credincios făgăduinței date tatălui său, deși acesta nu mai putea să-l controleze, a rămas în acea casă de comerț din Hamburg, bine-înțeles cu aceeași lipsă completă de înclinație. Purta însă corespondență cu mama sa, care-i descria patetic minunățiile de la Weimar. Într-o bună zi, după vreun an, Schopenhauer se hotărește să abandoneze comerțul și să se apuce de carte, căci până atunci nu făcuse nici o școală sistematică. De aceea el cere mamei sale să-l dezlege de angajamentul luat față de tatăl său. Schopenhauer avea o cotă personală îndestulătoare pentru o viață independentă, din averea destul de bună rămasă din agonisirile părintelui său, dar deocamdată era încă minor și avea nevoie de consimțământul mamei sale. De abia acum mama lui și-a dat seama de imprudența pe care o făcuse cu descrierile sale prea aprinse despre Weimar, căci în tot cazul nu-i prea făcea plăcere să aibă lângă ea un fiu de 18 ani, care să arate cu atâta indiscreție vârsta ei proprie. Johanna Schopenhauer se pare că nu-și iubea prea mult fiul, era lipsită de orice duioșie maternă, fiind o fire egoistă, preocupată prea mult de cariera ei literară, dublată acum și de una sentimentală. Totuși ea îl învoiește să părăsească comerțul și să se apuce serios de studii, dar cu o condiție: să nu șadă la Weimar. L-a îndemnat să se ducă mai bine la Gotha, localitatea celebrelor almanahuri, și, cum era la mică distanță de Weimar, îi permitea s-o viziteze din când în când, dar iarăși cu o condiție expresă: să se lase de mania lui satirică, de obiceiul de-a scormoni partea vulnerabilă și ridicolă a oamenilor. Pesemne că la Schopenhauer spiritul său amar și ironia caustică erau o chestie de structură și de temperament.

Așadar Arthur Schopenhauer se stabilește la Gotha, unde, înscriindu-se la gimnaziu, a parcurs grație inteligenței și maturității sale mai multe clase într-un an. Își câștiga astfel timpul pierdut, însă obiceiul său de a critica totul

cu neîndurare a găsit un bun subiect de epigrame în însuși directorul școlii. Odată descoperit, a trebuit să părăsească și școala și localitatea. Atunci a venit să se instaleze la Weimar. Mama sa nu l-a luat totuși la ea ci l-a trimis să stea în pensiune la un profesor, permițându-i să vină să o vadă numai în zilele ei de primire.

Schopenhauer a început să studieze cu mult zel. În trei ani s-a pus la punct cu studiile secundare. În vârstă de 21 de ani, el se înscrie la Facultatea de Medicină de la Universitatea din Göttingen. Face numai un an de medicină, după care s-a înscris la facultatea de filosofie. În timpul acelui an a studiat însă serios anatomia cu Hempel și biologia cu Blumenbach. Din aceste studii Schopenhauer a păstrat importante înrâuriri, care se resimt chiar în evoluția sa filosofică. El va întrebuința bunăoară noțiuni biologice în teoria cunoașterii, spre deosebire de Kant care nu folosește în teoria lui epistemologică decât termeni de logică, cel mult de psihologie. Este interesant să observăm că teoria aprioriății și a idealității — împrumutată de la Kant — capătă la Schopenhauer o tentă biologică. De pildă, Kant afirma că timpul și spațiul sunt tiparele sensibilității noastre, iar categoriile, creațiile intelectului; pe când Schopenhauer spune că ele sunt produsul *creierului* și ale *sistemului nervos*. Prin aceasta Schopenhauer s-a făcut vinovat de eroarea denumită petiție de principiu. Creierul ca să existe are nevoie de spațiu, deci cum poate să fie el izvorul spațiului? Între altele și la această tentă biologică pe care Schopenhauer o imprimă doctrinei kantiene mă refeream în capitolul precedent, când spuneam că mai multă vreme gânditorii noștri autohtoni săvârșeau greșeala de-a prezenta pe Kant prin prisma și terminologia lui Schopenhauer.

Schopenhauer a scos însă și foloase efective din studiile sale de medicină, adunându-și o comoară de cunoștințe pozitive. Fără acest material științific, filosofia lui s-ar fi pierdut poate în poezie pură, căci cine vrea să facă filosofie serioasă e bine să adâncească măcar o și-

inţă exactă. De aceea un învăţământ filosofic înglobat în materii literare oferă mai puţine perspective de material ştiinţific şi mai ales de metodă riguroasă, deşi întreţine poate o elasticitate spirituală superioară.

Schopenhauer a avut marea şansă de a studia de timpuriu lucrări de ştiinţă pozitivă, de-a se pune la curent cu progresele ştiinţelor naturii. Cât despre cultura literară, către care îl împingeau suficient înclinaţiile proprii, aceasta va fi de primă calitate.

Mutându-se la facultatea de filosofie, Schopenhauer a avut iarăşi norocul unui distins profesor, excelent îndrumător, Schulze, care l-a sfătuit de la început să citească pe Platon şi pe Kant. Schopenhauer, citind pe aceşti doi mari filosofi, în paralel, a rămas profund răscolit şi cuprins de-o admiraţie care nu s-a mai clintit. A mai citit şi pe Schelling, care i-a plăcut însă mai puţin, deşi nu s-ar putea tăgădui oarecare influenţă şi de la acest filosof, căci ar fi mai greu de explicat unele potriviri dintre ei altfel decât pe calea înrâuririi directe.

Cum studenţii germani obişnuiesc să caute ei pe profesori, nu invers, Schopenhauer se duce la Berlin să audieze pe Fichte şi pe Schleiermacher. Primul nu i-a plăcut deloc, fiind pentru el o adevărată decepţie. Aceasta se datora desigur unei mari deosebiri de structură sufletească, ce se va vădi curând şi în atitudinea lor cetăţenească. Fichte îşi rostise deja acele vestite discursuri către naţiunea germană şi, încins de văpaie naţionalistă, continua să se agite în acelaşi sens. Schopenhauer în schimb nu-şi simţea virtuţi războinice, deşi acuma se găsea în anul 1813, când toate ţările germane fremătau de spirit războinic, începând lupta de eliberare de sub jugul lui Napoleon. Cu vaga conştiinţă a unei datorii patriotice, dar cu o perfectă repulsie faţă de o participare proprie, el cumpără o sabie şi o uniformă pe care le dăruieşte unui student sărac, şi pentru a nu mai auzi nici măcar un sunet de trompetă se retrage din drumul armatelor, într-o văgăună din Thuringia.

Aici își continuă liniștit lecturile. Citește o serie de scriitori care i-au lăsat un fel de pecete permanentă. A rămas admiratorul lui Voltaire cu care se aseamănă într-o privință prin verva lui răutăcioasă. Studiază pe Rousseau și pe marii moraliști francezi. Își descoperă puncte asemănătoare mai ales cu Chamfort, în privința amorului fizic și antifeminismului. Schopenhauer era indignat de privilegiile femeii în societate, și ori de câte ori vorbea despre femeie avea grijă să adauge „sexul *nu știu pentru ce frumos*".

Tot aici Schopenhauer își termină de redactat teză de doctorat, o lucrare de teoria cunoașterii și de logică, căreia îi dă un titlu cam rebarbativ, încât mama sa, care nu mai era la curent cu studiile sale, a crezut că-i vorba de un subiect de farmacie. De altfel titlul dat lucrării, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813* („Despre împătrita rădăcină a principiului de rațiune suficientă"), nu îmi pare a corespunde exact conținutului. Tema pe care o susține Schopenhauer în această lucrare eminentă este că principiul rațiunii suficiente se prezintă sub patru forme deosebite, sub patru aspecte, patru ipostaze, dacă vreți patru ramificații, dar nu patru rădăcini. Cele patru forme ale principiului rațiunii suficiente sunt: 1) dependența logică dintre premise și concluzie, 2) dependența cauzală, fizică, dintre fenomene, 3) dependența adevărurilor matematice (de pildă proprietățile triunghiului de natura acestei figuri), care nu pot fi asimilate cu cele logice, 4) dependența conduitei noastre, determinată de motive și de caracterul nostru. În orice caz această lucrare este remarcabilă prin subtilitatea analizei și prin claritatea stilului. Caracteristica limpezimii diafane, Schopenhauer și-o va păstra tot timpul vieții. Autorul, odată lucrarea redactată, o pune în plic, și o trimite Universității din Jena, care, tot prin corespondență, îi trimite diploma de doctor. Un sistem cam expeditiv de acordare a diplomei de doctor, dar parcă

atunci când citești lucrarea, îți pare, pentru cazul acesta, deplin justificat.

Schopenhauer, proaspăt doctor în filosofie, cu o lucrare care iese din comun, se întoarce la Weimar. Aici petrece o scurtă perioadă care va lăsa amintiri extrem de neplăcute și pentru el, și pentru mama lui. Schopenhauer era foarte contrariat de faptul că mama sa, simțind că stilul ei se învechește, a crezut să-l poată îmbunătăți cu un colaborator mai tânăr, care, pentru a-i sta mereu la îndemână, se mutase sub același acoperământ. S-au iscat între ei certuri înverșinate. Mama sa îl făcea arogant și nesuferit, în timp ce el n-o cruța la rându-i câtuși de puțin. Din această epocă de tristă amintire, Schopenhauer s-a ales totuși cu ceva: cu cunoștința de mult dorită a lui Goethe. Goethe a fost puternic impresionat de tânărul doctor și într-o scrisoare prevestea că va ajunge un om mare, ba chiar că va însemna mai mult decât toți contemporanii săi. Laudele lui Goethe au exasperat-o la culme pe Johanna Schopenhauer, care părea convinsă că în aceeași familie nu pot exista două genii, și dacă fiul ei este unul, atunci ce mai este ea? Certurile dintre ei, tot mai înăsprite, au ajuns la exasperare în ziua când fiul a înfruntat-o cu ucigătoarea profeție: că va veni o zi când nu va mai fi cunoscută decât prin el, ca mamă a lui. Atunci i s-a spus să plece, iar el a părăsit casa maică-sii, pentru a nu se mai revedea niciodată. Arthur Schopenhauer era acum de mult major, avea destulă avere personală ca să poată trăi independent, și în căutarea unui centru simpatic, merge și se stabilește la Dresda, în 1814. S-a apucat iarăși să lucreze. Goethe l-a îndemnat să se ocupe de teoria culorilor, problemă la care universalul poet lucra de multă vreme. Schopenhauer îl ascultă, studiază și publică o broșură care se poate vedea și astăzi adnotată, într-o vitrină a casei Goethe de la Weimar, transformată în muzeu, unde se găsesc expuse toate scrierile referitoare și aparatele folosite la studiul acestei proble-

me. Broșura lui Schopenhauer se intitula *Ueber das Sehn und die Farben*, 1816, și se pare că Goethe n-a fost prea mulțumit de ea, văzând-o că ajunge la unele concluzii depărtate de teoria lui.

Tot la Dresda Schopenhauer ia cunoștință de filosofia indiană, prin intermediul unei scrieri a lui Friedrich Schlegel, și în această filosofie își va găsi un important izvor pentru concepția sa metafizică. Tot aici, lucrând intens vreo patru ani, își scrie opera lui fundamentală, *Die Welt als Wille und Vorstellung* („Lumea ca voință și reprezentare"), apărută în 1819. Această operă de căpetenie care conține concepția sa asupra lumii și a vieții, Schopenhauer o publică în floarea tinereții, la 30 de ani. Prin aceasta se constată o mare diferență între geniul său și acela al lui Kant. Kant a dibuit îndelung, s-a dezvoltat încet, dând la iveală *Critica rațiunii pure* abia la 57 de ani. Schopenhauer a fost ca și Schelling un geniu precoce. În schimb lucrările sale de mai târziu nu vor fi decât completări sau comentarii, în orice caz accesorii față de această operă fundamentală.

Schopenhauer pleacă într-o călătorie de odihnă în Italia. Se oprește la Veneția unde se găsea atunci celebrul poet al romantismului englez, Lordul Byron, pentru care avea o scrisoare de recomandare de la Goethe. Schopenhauer voia de mult să facă cunoștința acestui mare pesimist cu care-și simțea înrudiri sufletești vădite, însă ea n-a mai avut loc din cauza unei întâmplări destul de curioase. Schopenhauer, care în filosofia sa este cel mai mare misogin, blestemând femeia în toate felurile posibile, a știut totuși să guste viața din plin. Plimbându-se în gondolă pe canalurile Veneției, unde nu se simțea bine singur și își luase o tovarășă de bucurii, la un moment dat barca lor se încrucișă cu alta, iar partenera filosofului rămase prea mult timp cu capul răsucit după tânărul frumos, care trecuse singur. Acesta era tocmai Lordul Byron. Schopenhauer i-a jurat o ură de moarte, fiindcă a fixat prelung atenția unei persoane care trebuia să se ocupe numai

de el. A renunțat astfel să-l mai cunoască, după cum nu l-a cunoscut nici pe Leopardi, care și el se găsea pe atunci în apropiere. Este interesant să notăm că trei mari genii pesimiste se găseau pe același spațiu restrâns și în același timp, fără însă să ia contact unul cu altul, ba pare-se în timpul acela se mai aflau, nu departe, și alte două personalități înrudite: Chateaubriand și Lamartine.

Pe când ajunsese la Milano, Schopenhauer primește o veste rea. Banca din Dantzig, la care-și avea depuși banii dăduse faliment. Cum se știa fără nici-o profesie, s-a văzut într-o situație penibilă, și s-a întors în grabă acasă. Totuși din vechile lui îndeletniciri comerciale — cu toată lipsa de aptitudini cu care le exercitase — pare să-i fi rămas un bob de iscusință realistă, încât și-a dat seama mai bine ca alții că situația nu este atât de gravă, și nu a fost de acord să i se plătească numai o jumătate din capital, cum se învoiseră ceilalți deponenți, ci a pretins întreaga sumă depusă. Într-adevăr reușește să-și recupereze în întregime averea, și totodată salvează și pe aceea a mamei și surorii sale, făcând față de ele un ultim gest de cavalerism, fără totuși a se gândi să le mai vadă vreodată.

Dar lucrurile nu s-au aranjat instantaneu și în orice caz întâmplarea îi dăduse un fior de nesiguranță, așa că s-a gândit serios la o carieră, anume la aceea profesorală. Merge la Berlin să se abiliteze docent, în 1820. Din comisia de examen făcea parte și Hegel, pe care-l detesta. Se pare că între ei n-a fost o simplă discuție contradictorie, ci o harță înfierbântată. Schopenhauer iese totuși victorios, și ca privat-docent deschide un curs liber, cum se obișnuiește în Germania. Vrând să-l distrugă cu totul pe Hegel, se gândește la o metodă expeditivă. Pentru a surpa faima de care se bucura pe atunci Hegel, Schopenhauer își pune cursurile la aceleași ore cu el, sperând să-i fure studenții; însă n-a nimerit-o bine, căci aceștia continuau să meargă tot la Hegel, care se găsea la apogeul prestigiului său. Schopenhauer, rămânând constant la cursurile sale, care erau prea noi pentru a face vad dintr-o dată, cu un

auditoriu extrem de redus, doar câteva persoane rătăcite, între care un zaraf și un căpitan la pensie, a fost nevoit să-și închidă cursul, cum ar spune Corneille, și cum repeta adesea Maiorescu, *faute de combattants*. Silit de ambiția sa jignită să părăsească furios profesoratul, și-a alimentat încă mai tare ura împotriva romanticilor, uitând că el fusese acela care atacase. Era convins între altele că la marele congres filosofic de la Gotha se dăduse parola de a nu i se pronunța niciodată numele. De aceea mânia și blestemele sale contra profesorilor de filosofie nu vor conteni vreodată și nu vor cunoaște nici un fel de limită. Ba chiar s-a interesat pe lângă un prieten de-al său, jurist, până unde ar putea să înainteze cu ocările fără să riște un proces. În același timp, pentru a-și explica insuccesul filosofiei sale, se mângâia cu aforisme de genul acesta: că valoarea adevăratelor opere însemnate nu este recunoscută decât târziu și că o influență va dura cu atât mai mult cu cât a început mai târziu, sau protesta că ideile sale ar avea ceva comun cu „prostuța și bine hrănită filosofie universitară care, încărcată cu o sumă de interese personale și de menajamente de păzit, înaintează ocolind cu prudență și având pururea în vedere, pentru a se călăuzi, frica de Dumnezeu, intențiile ministerului, precaptele Bisericii, cererile editorului, asentimentul studenților, prietenia colegilor, politica zilei, opinia publică a momentului și alte mii de lucruri încă". Iar despre Hegel, Schopenhauer spunea că este „autorul celei mai grosolane și mai gigantice mistificări care s-a văzut vreodată: el a obținut un succes pe care posteritatea îl va considera ca fabulos și care va rămâne un monument al naivității germane". Sistemul lui Schopenhauer de a-l doborî pe Hegel a dat greș fiindcă era lipsit de orice înțelegere psihologică. O glorie, oricât de mare, se poate firește răpune, dar mai greu printr-o acțiune bruscă, violentă, vulcanică, ci printr-una lentă, care să o mineze cu încetul, cum roade valul stânca, bucățică cu bucățică. E drept că aceasta este o operă de lungă durată, de răbdare, care nu se po-

trivea deloc cu temperamentul aprins al lui Schopenhauer.

La eșecul său în cariera profesorală — repede încheiată — și la triumful durabil al adversarului său Hegel, se adăugase acum alt motiv de amărăciune. Opera sa, principală, de doi ani tipărită, nu avusese absolut nici un răsunet, nu se difuzase câtuși de puțin, amenințată să se vândă ca simplă maculatură, ori să hrănească șoarecii în podul editorului. Schopenhauer nu degeaba spusese că „modestia este o virtute inventată pentru uzul măgarilor, căci ea vrea să vorbești despre tine ca și cum ai fi din tagma lor", căci el n-o poseda în nici un grad. El era încredințat că în lucrarea sa principală rezolvase toate enigmele universului și că pe inelul său ar trebui să se graveze imaginea Sfinxului prăbușit, căci se poate perfect asemăna lui Oedip din legendă, acel muritor care, descurcând toate întrebările obscure puse de sfinx, l-a doborât în mod definitiv. Ei bine, față de această încredere considerabilă în ideile sale, nici cel mai mic semn de înțelegere din afară nu se făcea auzit. Orgoliul său grav rănit era un neîmblânzit motiv de întunecare. Încă un considerent, de alt ordin, venea să completeze amărăciunile sale. Producând opera sa principală, Schopenhauer își golise dintr-o dată tot sufletul, îl deșertase până la fund de toată avuția sa lăuntrică. El nu scria firește decât atunci când avea ceva de spus și din moment ce spusese totul, dezlegase toate misterele lumii, nu mai avea nimic important de făcut și așa s-a pomenit cu un gol sufletesc, greu de suportat mai ales când din nici o parte nu venea nici cea mai mică rază de mângâiere.

În urma acestor vicisitudini, Schopenhauer cade într-o mizantropie extraordinară. Anii care urmează, petrecuți la Berlin, sunt dintre cei mai mohorâți.

Înclinația sa spre pesimism era din belșug hrănită. Viața îi devenise un coșmar. Dormea cu revolverele sub cap de teama conjurației profesorilor de filosofie, care,

după ce organizaseră conspirația tăcerii din jurul lui, voiau probabil să-l suprime. Altă dată temerile sale nemotivate luau altă formă. „Că în puțină vreme, spunea el, viermii îmi vor scociorî corpul este un gând pe care-l mai pot suporta, dar ca profesorii de filosofie să-mi roadă filosofia, mă cutremur dinainte." Nesociabilitatea sa nu mai cunoștea margini. Nu trăia decât din afecțiunea unui singur tovarăș, un câine căruia îi spunea Atma, ceea ce înseamnă suflet, în limba indiană, și pe care când voia să-l ocărască îl striga: omule! arătându-și astfel disprețul pentru specia omenească. Răutăcioșii îi spuneau acestui câine „micul Schopenhauer", în timp ce filosoful spunea în legătură cu acest amănunt din viața sa: „Trebuie să mărturisesc sincer: vederea oricărui animal mă bucură imediat, în special a câinilor. Dimpotrivă, vederea oamenilor excită mai totdeauna în mine o aversiune accentuată, de aceea fug de ei și mă întorc spre natură fericit de a întâlni aici animalele. Câinele, unicul prieten al omului, are un privilegiu asupra celorlalte animale, un semn care-l caracterizează, este acea mișcare din coadă atât de binevoitoare, atât de expresivă și de profund sinceră. Ce contrast în favoarea acestui fel de a saluta pe care i l-a dat natura, când se compară cu plecăciunile și cu înspăimântătoarele strâmbături pe care le schimbă oamenii de politețe". Apoi Schopenhauer se mai temea să nu fie spionat și își făcea socotelile în limba greacă sau latină. Amărât, înăcrit, înăsprit, într-o stare vecină cu patologia, Schopenhauer rămâne în Berlin, cu forța creatoare împotmolită, până în 1831, când, în fața unei epidemii de holeră, îl părăsește pentru a căuta o „citadelă contra holerei". Apostolul pesimismului radical, care predica înțelepciunea de a prefera neantul existenței, a găsit totuși că e mai bine să fii decât să nu fii în viață și a devenit „holerofob de meserie", cum o declară singur. S-a refugiat la Frankfurt am Main unde va rămâne până la sfârșitul vieții sale. Această epocă este cea mai lungă și mai liniștită dintre capitolele vieții lui. Se produce o înseninare și începe în

sfârșit să-i vină treptate adieri de glorie — din gloria atât de mult așteptată.

În anul 1836 publică o nouă carte, *Ueber den Willen in der Natur* („Despre voința în natură"), o aplicație a ideilor sale la fapte noi, colecționate din cărțile de știință cu a căror apariție era întotdeauna la curent. Însă o primă zare de recunoaștere a valorii sale îi vine din următoarea împrejurare. O societate norvegiană de științe propune ca subiect de concurs tema libertății voinței, și Schopenhauer candidează cu o mică lucrare, fiind premiat de juriu. Încurajat de acest modest succes, deși minuscul față de slava pe care o aștepta, Schopenhauer concurează și la problema propusă de o societate daneză, despre fundamentele moralei. De data aceasta a fost respins de la premiu, nu din lipsa de valoare a lucrării trimise, ci fiindcă s-a dedat la invective și ultragii de pamfletar împotriva lui Fichte, Schelling și îndeosebi Hegel, iar o societate academică nu-și putea permite să premieze un autor care se exprima în termeni ireverențioși la adresa unor glorii filosofice consacrate. Schopenhauer își publică ambele memorii sub titlul următor: *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* 1841 („Cele două probleme fundamentale ale eticii"), dar nici această operă n-a avut vreun succes deosebit. Atunci se gândește la reeditarea operei sale principale, care acum nu mai exista, nu fiindcă s-ar fi epuizat complet, ci pentru bunul motiv că o irosiseră vicisitudinile inevitabile abătute asupra cărților care îngălbenesc nedesfăcute.

În anul 1844 Schopenhauer scoate o ediție mărită, în două volume, a lucrării *Lumea ca voință și reprezentare.* Cel de al doilea volum, cel adăugat, era un fel de întregire a primului, completându-i diferitele capitole cu o serie de suplimente, și era scris mai înaripat, mai sprinten, mai ușor de înțeles. Ediția a doua a avut din această cauză oarecare succes, dar nu exagerat de mare.

În anul 1851 Schopenhauer publică în fine o lucrare

destinată să forțeze indiferența publicului și să-i aducă admirația generală.

Această carte cuprinde două volume de aforisme pe care le intitulează, după mania sa de a da cărților titluri pe atât de abracadabrante, pe cât de limpede este conținutul lor: *Parerga et Paralipomena*. Aici, Schopenhauer, sub formă de așchii, de gândiri răzlețe, ne dă o sumă de idei, minunat exprimate, care se raportează tot la sistemul său general, completându-l sub diferite aspecte. Această carte a reușit să trezească interes de la om la om, culminând într-o izbândă uriașă. Toate calitățile de scriitor ale lui Schopenhauer sunt aici prezente la potența lor maximă. Spirit subtil, ironie scânteietoare, poezie admirabilă, putere de pătrundere, formule lapidare, toate acestea fac din aforismele lui Schopenhauer adevărate perle ale cugetării filosofice, care trebuie neapărat citite de oricine năzuiește la o cultură mai subțire. Această operă, găsind un răsunet imens, scoate din amorțeală atenția publicului, care acum caută avid și celelalte opere ale acestui scriitor excepțional.

Acum numele Schopenhauer devine unul din cele mai populare. Și acest om, care trăia retras într-o pensiune, ignorând și disprețuind părerile altora, deodată își schimbă atitudinea. El merge acum să-și ia masa la Hotel d'Angleterre ca să savureze în contact cu publicul cele mai mici detalii ale gloriei. Și-a angajat un secretar special pentru a tăia din ziare tot ce se scria despre el și s-a înfuriat teribil când un cronicar francez a început prin a spune că pare foarte mirat de gloria la care a ajuns, când el n-a făcut decât s-o prorocească mereu. Schopenhauer mergea până acolo încât spunea că lui îi fac plăcere și comentariile care pricep pe dos ideile sale, căci asemenea glose sunt doar făcute să atragă atenția publicului, nu să-i formeze opinia. A rămas extrem de încântat când a auzit că ofițerii din câteva garnizoane, care înainte se ocupau cu alte lucruri, au început să-i studieze filosofia. „Gloria mea, scria unui prieten, se în-

tinde ca un incendiu, nu în progresie aritmetică sau geometrică, ci cubică." Deși Schopenhauer făcea singur distincția între mândrie, conștiința propriei tale valori, și vanitate, dorința de a fi apreciat de ceilalți, „orgoliul, spune el, este convingerea ferm dobândită a propriei noastre înalte valori sub toate raporturile; vanitatea dimpotrivă este încercarea de a face să se nască această convingere la alții și obișnuit cu speranța secretă de a putea în urmă că ne-o însușim și noi", și cu toate că el îl detestă pe vanitos, totuși s-a dovedit a fi unul din cei mai mari vanitoși pe care i-a cunoscut istoria. Acestui filosof care trăia ca un schimnic fără ca factorul poștal să-i aducă vreodată vreo scrisoare, acum îi sosesc nenumărate epistole admirative. I-a plăcut îndeosebi aceea a unui burghez entuziast care-l întreba când este ziua sa de naștere, ca să i-o serbeze în familie. Schopenhauer se plânge prietenilor săi că unii vizitatori când pleacă vor să-i sărute mâna, adăugând: „este o ceremonie cu care nu mă pot obișnui și care face parte fără îndoială din demnitatea mea imperială". Altă dată el povestește că cineva a cumpărat un portret de-al lui și i-a cerut voie să construiască o casă pentru a-l expune, „ar fi prima capelă ridicată în onoarea mea. Și ce nu se va spune de mine în anul 2100?" Schopenhauer se îmbăta de farmecul gloriei pe care-l savura prin toți porii și-l degusta ca pe un nectar. În afară de puzderia de mărturii arătate mai sus, înșeși Universitățile încep să se ocupe de opera lui. Pe el, care n-a putut fi profesor, acum profesorii îl studiază cu zel. Universitatea din Leipzig deschide un concurs pentru cea mai bună lucrare despre Schopenhauer. Ziarele străine scriu și ele despre această nouă stea a filosofiei. La Hôtel d'Angleterre, la ora dejunului era un adevărat pelerinaj de curioși pentru a-l vedea mai îndeaproape pe marele filosof. Acum Schopenhauer nu mai era acel ursuz care înghețа de la distanță pe cei dimprejur, ci devenise cel mai simpatic interlocutor, tot timpul plin de vervă scânteietoare. Îi plăcea să facă glume, deși

nota muşcătore nu-i lipsea nici acum. Vin oaspeţi să-l vadă şi din ţări străine. Un francez rafinat, Fouché de Carreil, îl vizitează pe Schopenhauer şi găseşte la el întruparea unui gentilom perfect, a unui încântător curtean din vremea lui Ludovic al XV-lea. Totuşi se pare că tot mai păstra unele toane când şi când, căci un alt publicist francez, Challemel Lacour, când s-a dus să-l viziteze acasă, a înregistrat cu totul altă impresie. Vorbele lente şi monotone ale lui Schopenhauer îi făceau impresia unei răsuflări înghetate prin poarta întredeschisă a neantului, parcă avea în faţă pe însuşi Belzebuth şi timp de câteva ore după aceea avea mereu senzaţia că se afla pe o mare frământată, într-o barcă legănată de valuri primejdioase.

În orice caz Arthur Schopenhauer şi-a încheiat viaţa în plină apoteoză, nemulţumit poate numai de un singur lucru: că mama sa care încetase din viaţă (1838) mai înainte de izbucnirea gloriei sale, n-a trăit să-l vadă nimbat de admiraţia publică şi să fie obligată a i se închina.

Gloria sa, deşi cam târzie, a fost însă efectivă şi i-a adus un şuvoi de satisfacţii. În această încântare crescândă, Schopenhauer, încă zdravăn trupeşte, a murit de o congestie pulmonară în anul 1860, în vârstă de 72 de ani. Este drept că gloria lui n-a avut caracterul perfect senin, de recunoaştere respectuoasă, cum a fost aceea a lui Goethe. Erau şi unele glasuri discordante datorate desigur faptului că el continua să păstreze unele comportări bizare. Principele de Bülow, fostul cancelar al lui Wilhelm al II-lea, în memoriile sale de curând apărute, povestindu-şi copilăria petrecută la Frankfurt am Main, scrie că întâlnindu-se, copil fiind, pe stradă cu un bătrân cu sprâncene stufoase, cu străfulgerări în privire, pe scurt asemănător unei sperietoare, a întrebat pe însoţitorul său cine să fie, şi i s-a răspuns că este un filosof cam ţicnit despre care se povestesc o mulţime de lucruri ciudate. De aici se poate vedea că în celebritatea lui Schopenhauer se împleteau pe alocuri şi raze mai impure...

Încheind istorisirea vieții acestui filosof, nu pot să nu semnalez imputarea ce i s-a adus lui Schopenhauer pentru discordanța care se află între doctrina lui și unele aspecte ale vieții sale. Deși el se arată în toate scrierile sale un implacabil misogin, deși apostrofa în modul cel mai crunt femeia, totuși a fost în practica vieții un deosebit de vajnic amator. Apoi deși în filosofia morală va predica abnegația și mila, a fost aievea un egoist fără pereche, un mare zgârcit și iubitor de arginți. Prețuind neființa, nu știe totuși cum să scape de-o epidemie primejdioasă, sau deși condamnă vanitatea, n-a existat în lumea intelectuală un mai mare vanitos decât el. După cum se vede n-a existat o prea mare concordanță la Schopenhauer între idei și fapte, de multe ori acestea apucând direcția contrară. S-a pus în discuție chiar sinceritatea pesimismului său. Ce fel de pesimist a putut fi un om care a izbutit cam în tot ce a vrut? Ce semnificație mai au spusele sale, când el a contemplat mizeriile lumii așezat destul de comod într-un fotoliu confortabil și bine păzit? Acest mod de a pune problema este desigur greșit. Optimismul și pesimismul sunt chestiuni de temperament. Există oameni care trăiesc în cea mai neagră mizerie și totuși se arată optimiști, sunt permanent într-o bună dispoziție, care exprimă mai mult o reacție a organismului decât o icoană a condițiilor de viață. În schimb sunt alții care, chiar dacă au de toate, fondul firii lor de pesimism stăruie și lumea li se înfățișează în culori îndoliate. Câți din aceia ce au gustat din plin plăcerile vieții nu găsesc la fundul cupei ceva totdeauna amar? Nu se poate bagateliza pesimismul lui Schopenhauer încercând a-l explica fie prin vremelnica lipsă de succes, sau prin unele amărăciuni pasagere, după cum nu-l putem înlătura ca factice, arătând că el nu se îndreptățește din felul de viață al autorului. Că la el înclinarea spre atitudini mohorâte a fost ceva temperamental, se poate vedea din scrisorile timpurii ale mamei sale, care ni-l prezintă veșnic preocupat să detașeze latura întunecată a lucru-

rilor. Pesimismul lui Schopenhauer a fost reflexul temperamentului său, și a găsit ecou în firile de același fel. Cât despre faptul că nu și-a aplicat în practică doctrina, Schopenhauer a răspuns c-ar fi ridicol să i se reproșeze că apreciază și alte virtuți decât pe ale sale personale. Un filosof nu este totdeauna și un sfânt căci „Virtutea nu se învață, întocmai ca și geniul; pentru el noțiunea ei este tot atât de neputincioasă ca și pentru artă și poate cel mult să-i servească de instrument. Ar fi tot atât de absurd a cere ca sistemele de morală să producă virtuoși, nobili și sfinți, ca de a pretinde sistemelor noastre de estetică să creeze poeți, sculptori și pictori". În afară de aceasta un filosof are dreptul și el să nu fie mulțumit de sine însuși, iar a fi nemulțumit de sine înseamnă a-ți constata unele deficite, unele lipsuri, pe care cauți să le împlinești printr-un ideal chiar dacă momentan te depășește. Netăgăduit că în această privință Schopenhauer are ceva dreptate. Când cineva schițează o doctrină morală n-o face numai plecând de la lipsurile altora, ci și de la ale sale proprii, iar deosebirea între ce este și ce ar trebui să fie nu corespunde obligatoriu cu deosebirea dintre restul oamenilor și el însuși. Nu este însă mai puțin adevărat că cineva cu nimic nu poate să dovedească altora mai bine credința sa într-o doctrină, decât conformându-se ei. Câtă vreme nu îndeplinești în faptă ceea ce ai preconizat în teorie, poți deștepta îndoieli îndreptățite asupra tăriei convingerilor tale. Și o atare îndoială slăbește în ochii lumii poziția unei doctrine, oricât ar fi de temeinic eșafodajul ei demonstrativ. Este drept că Schopenhauer n-a fost temperament de luptător ca Fichte, c-a traversat frământările epocii sale asistând dintr-un colț retras. Poate tocmai firea lui contemplativă l-a predestinat unei doctrine filosofice cu aspirații spre Nirvana. Totuși chiar doctrine de renunțare, pentru a deveni evanghelii, au avut nevoie de temperamente militante și de apostoli care și-au acordat riguros vorba cu fapta. Credința creștină cu care Schopenhauer își găsea atâtea afini-

tăți (același pesimism și aceeași negație în privința fericirilor terestre) pentru a cuceri conștiințele, a avut trebuință de jertfa benevolă a autorului ei, care a dat supremul exemplu al concordanței dintre fapta și predica lui. Însă aceste cazuri, în care făuritorii de concepții morale dau cei dintâi și necondiționat exemplul aplicării, sunt excesiv de rare, și poate tocmai de aceasta Iisus nici n-a putut fi socotit ca om propriu-zis, ci ca o divinitate. În genere pe pământ ideile filosofice sunt mai mult regulative, în sensul că ele dirijează activitatea noastră, în calitate de ideal, care nu e imediat și integral realizabil, dar te poți apropia întruna, stabilind măcar o convergență fără termen între el și faptele omenești. Bineînțeles însă că cine are ambiția să întemeieze o *religie*, cu adânci rezonanțe în suflete, trebuie să dea pilda imediată a contopirii lui cu idealul, căci specificul religiei este tocmai ieșirea ei din cadrul evoluției istorice, anticiparea viitorului îndepărtat, instalarea ei actuală în ideal, epuizând etapele lente ale unui progres fără sfârșit. Pentru un astfel de lucru nu fusese zămislit Schopenhauer, care, pe lângă alte motive, n-a putut crea o religie, deși a dăruit în orice caz omenirii o bogată și valoroasă operă filosofică.

CAPITOLUL III

LUMEA
CA REPREZENTARE ȘI VOINȚĂ

Filosofia lui Schopenhauer este înainte de toate o metafizică, o concepție de ansamblu care caută să ne destăinuie esența ultimă a realității. „Fizica, spune el, nu se poate ține în picioare prin propriile sale forțe; îi trebuie o metafizică pe care să se sprijine, oricât dispreț ar manifesta pentru ea. Explicația fizică ca atare și într-un mod absolut are nevoie de concursul unei explicații metafizice care vine să-i dea cheia tuturor ipotezelor sale și care pentru însuși acest motiv trebuie să urmeze o cu totul altă cale. Latura absolut inexplicabilă care se regăsește dedesubtul oricărui fenomen ne arată că există în adâncul ordinei fizice a lucrurilor o altă ordine, de o natură diferită, care este ceea ce Kant numește ordinea lucrului în sine și care constituie obiectul metafizicii."

Schopenhauer este atât de convins de adâncimea cerinței metafizice în sufletul omenesc încât el definește chiar omul drept animal metafizic. Omul ar avea ca menire, ca tendință fundamentală căutarea și pătrunderea secretelor supreme ale existenței. Aceasta este o concepție opusă aceleia a lui Bergson — influențat de câteva decenii utilitariste — care vede în om înainte de toate un *homo faber,* un fabricator de unelte în vederea acțiunii practice. Schopenhauer descoperă începutul filosofiei în facultatea, pe care o au până și spiritele cele mai inculte, de a se mira de aspectele pe care ni le prezintă lumea și propria noastră existență. „Nici o ființă în afară de om

nu se miră de propria sa existență; pentru toate celelalte animale ea este un lucru de la sine înțeles și care nu le miră." Amintim în treacăt că de aici Schopenhauer ajunge să afirme că faptul existenței este contingent. Între alții Spinoza și în zilele noastre Bergson susțin că non-existență, neantul, este un gând imposibil și deci că existența ar fi ceva necesar, așa că nu ne putem întreba despre cauza ei. Spre deosebire de ei, Schopenhauer spune că „agitația care întreține mersul neîntrerupt al ceasului metafizic vine din conștiința că non-existența lumii este tot așa de posibilă ca și existența ei". Ba el se grăbește să adauge că nu numai că putem gândi efectiv non-existența, dar că neființa este chiar preferabilă existenței. Ceea ce trebuie să reținem e că după Schopenhauer preocupările metafizice sunt esențiale omenirii.

El dovedea acest lucru arătând că oamenii nu s-au putut niciodată dispensa de ele, căci religiile nu sunt decât niște metafizici populare, adaptate la puterea de înțelegere a vulgului. „Temple sau biserici, pagode sau moschei, în toate țările, în toate timpurile sunt o mărturie, în splendoarea și măreția lor, a acestei trebuințe metafizice care pururea vie și puternică urmează de aproape la om nevoii fizice."

Însă cu toată puternica sa năzuință metafizică, Schopenhauer este totodată prea pătruns de spiritul critic al filosofiei kantiene, pentru ca să nu simtă că orice filosof este constrâns ca, înainte de a purcede la clădirea unei metafizici, să tranșeze în prealabil problema cunoașterii. Suntem obligați ca mai înainte de toate să ne verificăm instrumentele noastre de cunoaștere ca să vedem ce putere de bătaie pot avea. Aici se va deosebi iarăși de Bergson, care spune că singurul și cel mai bun mijloc de a ști până unde putem ajunge este să mergem. Într-adevăr criticismul nu trebuie să pună prea multe piedici activității speculative creatoare, cum se întâmplă adesea în epocile de sleire, de oboseală a facultății de creație, ci trebuie numai să o încoroneze.

Prin faptul că Schopenhauer precede cercetarea metafizică propriu-zisă cu un important capital despre teoria cunoașterii se arată a merge cu strictețe pe făgașul filosofiei kantiene. Cea dintâi pătrime din opera sa principală, *Lumea ca voință și reprezentare* se ocupă de problema cunoașterii. Aceasta este și partea cea mai puțin originală din toată filosofia lui Schopenhauer.

Este scrierea unui discipol obedient, sau chiar vasal al filosofiei kantiene. Iată cum recunoaște el singur acest lucru: „Estetica transcendentală este o operă atât de neprețuită, încât ea singură ar fi ajuns pentru a imortaliza numele lui Kant. Demonstrațiile ei sunt atât de perfect convingătoare, încât nu stau la îndoială deloc de a pune afirmațiile ei în rândul adevărurilor nerăsturnabile; de altfel ele sunt mai mult decât oricare bogate în consecințe și constituie deci ceea ce este mai rar, adică o adevărată și mare descoperire metafizică".

Unii comentatori ai filosofiei lui Schopenhauer văd tocmai în această lipsă de originalitate a părții inițiale, din cartea sa principală, o cauză a insuccesului său din prima perioadă. Deși notorietatea lui Schopenhauer mai târziu va fi din cele mai mari, în primii ani de apariție ai cărților sale, el a fost, precum se știe, complet ignorat de public. Unii au spus că una din cauzele importante pentru care filosofia lui Schopenhauer nu s-a bucurat dintr-o dată de succes, trebuie s-o căutăm în aceea că în introducerea ei nu avea nimic deosebit. Aceasta nefiind decât o expunere în alți termeni a ideilor kantiene, de la primele pagini cititorul poate închide cartea convins că autorul ei îl copiază pe Kant.

Într-adevăr, în partea introductivă a filosofiei sale, Schopenhauer nu este prea original, dar totuși trebuie să-i recunoaștem și aici un minunat dar personal de a găsi formule lapidare pentru prezentarea ideilor kantiene. Filosofia kantiană grație stilului strălucit pe care i l-a împrumutat talentul literar al lui Schopenhauer a căpătat o mare putere circulatorie. Evident Kant este și ră-

mâne un filosof considerabil, dar el nu avea un scris prea atrăgător, din cauza întortocherilor lui rebarbative în exprimarea scrisă, așa că lectura sa directă era inabordabilă unor cercuri mai întinse.

Cea dintâi formulă, cu care de altfel își începe opera sa principală, și prin care Schopenhauer sintetizează epistemologia kantiană, este propoziția: *lumea e reprezentarea mea*. „Lumea este reprezentarea mea, iată un principiu pe care la fel cu axiomele lui Euclid fiecare trebuie să-l recunoască de adevărat, din moment ce l-a înțeles." Ce vrea să spună această propoziție? E vorba de ideea kantiană, extrem de importantă, că lumea înconjurătoare nu există aievea în felul în care noi o credem și o vedem. Lumea exterioară nu are o ființare independentă ci este în strânsă legătură cu conștiința subiectului percepător, deși în aparență are aerul că se compune din obiecte de sine stătătoare, care există fie că le percepem, ori nu. „Oricât de masiv și de imens ar fi universul, existența sa nu ține în orice clipă decât de un singur fir și extrem de subțire; și acesta-i conștiința în care apare." De fapt obiect și reprezentare sunt unul și același lucru, iar reprezentarea aparține unui subiect.

Pentru a întări această afirmație, Schopenhauer se grăbește să pună chiar la început următorul adevăr fundamental: Nu există obiect fără subiect. Cu alte cuvinte lumea exterioară alcătuită din obiecte fizice nu există decât numai câtă vreme este percepută de un subiect cunoscător, și exclusiv în relație cu el. Toată realitatea presupune acest dualism fundamental și indisolubil dintre subiect și obiect care stă la baza oricărei cunoștințe și deci a oricărei existențe ce ne apare. „Subiectul este suportul lumii, condiția constantă, totdeauna subînțeleasă a tot ce este perceptibil, a oricărui obiect, căci tot ce există nu există decât pentru subiect." Așadar nu există, în sine, culoare ori sunet, întindere sau mișcare, toate acestea fiind realități în funcție de conștiința noastră percepătoare. N-ar trebui să spunem că eu cunosc soarele

sau eu cunosc pământul, ci eu cunosc ochiul meu care vede soarele și mâna mea care atinge pământul. Realitățile exterioare fiind produsul unei raportări la subiectul cunoscător, ele nu pot avea o existență autonomă. După Schopenhauer geologia, cel puțin într-o anumită privință, este o știință fantezistă. Această disciplină, care ne descrie diferitele ere cu schimbările lor cosmice mai înainte de a fi apărut organismele percepătoare este lipsită de adevăr. Ceea ce ne descrie geologia nu poate fi decât ceea ce s-ar fi întâmplat dacă ar fi fost o conștiință care să înregistreze evenimentele de atunci. O dată cu absența conștiinței se scufundă în întuneric toate peisajele. Dacă se suprimă conștiința nu mai există nici câmpii cu flori, nici munți cu păduri, nici răsărit de lună sau apus de soare.

Cel mult pământul nostru ar putea fi o planetă luminoasă ce-ar apărea locuitorilor de pe alte tărâmuri. Așadar toate aparițiile de fenomene presupun în prealabil o conștiință care să le perceapă. „Locke refuza lucrurilor în sine tot ce senzația furnizează percepției, și-l atribuia simțurilor. Kant, urmărind același scop și pe aceeași cale, merse mai departe și demonstră că tot ce face posibil percepția intuitivă propriu-zisă, anume spațiul, timpul și cauzalitatea, nu sunt decât o funcție cerebrală, numai că el s-a abținut de a întrebuința acest termen de fiziologie." Aceasta ar fi, după Schopenhauer, semnificația propoziției, „Lumea este reprezentarea mea".

Pornind de la această idee, de la dualitatea dintre subiect și obiect, Schopenhauer are o șarjă violentă împotriva filosofiei lui Fichte. Și acesta susținuse că lumea exterioară nu este de sine stătătoare, dar el mersese prea departe când afirmase că existența este un produs integral al spontaneității eului nostru. Pentru ca Fichte să poată ajunge la întemeierea acestei teorii, trebuia mai întâi să înlăture radical piedica pe care o așternuse sistemul kantian în calea libertății absolute a eului, anume trebuia să înlăture lucrul în sine. La Kant, lucrul în sine era acela

care îngrădea spontaneitatea eului și ne furniza materialul cunoașterii, pe când forma cunoștinței era o creație a spiritului nostru. De aceea nu era posibil ca întreaga noastră cunoștință să fie opera de creație a spiritului nostru câtă vreme se menținea prezența lucrului în sine, independent de subiectul percepător. Însă Fichte se împotrivea admiterii lucrului în sine, pentru că acesta n-ar fi decât un obiect, un simplu duplicat al obiectelor sensibile, și după cum obiectele sensibile nu pot exista fără un subiect cugetător, tot așa și fantoma lucrului în sine presupune o gândire care să-l afirme. Este o iluzie să ne închipuim că lucrul în sine există independent de cugetarea noastră, fiindcă afirmarea existenței lui este tot un act de gândire. Nimic în obiect, în realitatea exterioară, nu poate fi de sine stătător, căci presupune condiția supremă a oricărei existențe, gândirea. O dată cu gândirea dispare orice realitate, și deci nu mai este loc nici pentru lucrul în sine. Un obiect în sine independent de un subiect care să-l cunoască este o simplă himeră, o pseudoidee. Dacă ne ridicăm până la condiția ultimă a oricărei cunoștințe și a oricărei existențe, până la termenul cel mai înalt care este presupus de tot, deși el nu presupune nimic, acesta nu poate fi decât activitatea spontană, absolută, a subiectului. „Fichte, scrie Schopenhauer, a fost atât de nechibzuit și de nerușinat încât a negat cu totul lucrul în sine și a clădit un sistem în care nu numai forma, ca la Kant, dar chiar materialul și tot conținutul reprezentării erau scoase apriori din subiect.“ Schopenhauer combate cu toată vehemența pretenția lui Fichte de a face din subiect izvorul creator al universului. După cum nu putem spune că lumea a existat înaintea subiectului cunoscător, tot așa nu putem afirma un eu atotcreator, ca existând înaintea lumii exterioare. Nu poate exista obiect fără subiect, dar nici subiect fără obiect. De fapt această relație dualistă ireductibilă este condiția fundamentală a oricărei existențe, fiindcă din ea se compune orice cunoștință. Obiectul este într-adevăr numai

reprezentarea unui subiect, dar existența subiectului implică conștiința unei reprezentări, adică a unui obiect. „Dacă este fals să susții cu spiritele inculte că lumea, obiectul, ar exista chiar dacă n-ar fi un subiect, este tot atât de fals să pretinzi că subiectul ar fi o ființă cunoscătoare, chiar dacă n-ar avea nici un obiect de cunoscut, adică o reprezentare. O conștiință fără obiect nu este o conștiință. Subiect și obiect aparțin și unul și altul fenomenului, nu lucrului în sine, dar formează bazele fundamentale ale fenomenului. Ei nu sunt nici unul, nici altul dați în mod direct și în sine, și nu pot fi izolați decât prin abstracție." Fără obiect n-am avea nici măcar visele incoerente ale unei fantezii bolnave căci „inteligența este asemenea soarelui care nu luminează spațiul când razele sale nu întâlnesc nimic care să le reflecteze". Așadar subiectul și obiectul sunt două abstracții care nu pot exista nici unul independent de celălalt, iar odată prăbușit unul din acești doi termeni, dispare și celălalt. În nici un caz, înlăturând pe unul din ei nu vom găsi lucrul în sine. Dacă absolutul există, trebuie căutat dincolo de această relație proprie fenomenului. Rezultă că toate acele filosofii care vor să deducă spiritul din obiect sau obiectul din spirit sunt greșite.

Schopenhauer are cuvinte aspre și împotriva filosofiilor materialiste, care încearcă să arate că materia, adică ceea ce este esențial în conținutul obiectelor, a preexistat spiritului, acesta din urmă fiind doar un simplu produs, derivat și ulterior ei, un epifenomen, cum se spune în timpurile noi. Dar ca să existe materie trebuie să existe un spirit care s-o perceapă, cronologicește simultan, dar logicește chiar anterior. Concepția materialistă implică un cerc vicios. Ea vrea să derive din materie ceea ce formează condiția ei de existență. Când afirmi existența prealabilă a materiei nu faci decât să afirmi primatul lumii ca reprezentare, dar orice reprezentare este reprezentarea unui subiect. Schopenhauer imaginează un dialog între subiect și materie în care își contestă reciproc titlurile

la o existență primordială, ajungând la sfârșit să se împace, recunoscând că nu sunt decât două abstracții indisolubil legate în actul cunoașterii și probabil două fațete ale aceluiași lucru. În această discuție subiectul îi adresează materiei între altele următoarele cuvinte: „Că exiști nu înseamnă altceva decât că ești percepută de mine. Reprezentarea mea este locul existenței tale: de aceea sunt prima condiție. Timpul infinit pe care te lauzi că-l parcurgi nu există, după cum nici spațiul infinit pe care-l umpli, decât în reprezentarea mea, el nu este decât forma pe care o port înnăscută în mine, numai în ea te manifești, ea te conține, numai prin ea exiști". Schopenhauer nu-și precupețește ironiile și chiar vorbele tari la adresa concepției materialiste. El aseamănă materialismul cu un personaj german semilegendar, baronul de Münchhausen. Acesta, între alte povestiri lăsate în urma lui, are și următoarea aventură care poate caracteriza admirabil, după Schopenhauer, doctrina materialistă. Domnul baron trecând călare printr-o mlaștină era la un moment dat gata să se înece și s-a salvat ridicându-și calul între picioare iar pe sine s-a tras în sus cu mâinele de coada perucii pe care o purta. Tot așa după cum este imposibil ca un om să fie ridicat în sus de păr, de propriile sale mâini, la fel nu putem scoate spiritul din materie, căci materia singură depinde de ființarea prealabilă a spiritului. „Nu există obiect fără subiect, iată principiul care face materialismul imposibil pentru totdeauna." (Aceasta nu l-a împiedicat pe Schopenhauer să aibă și el când și când, și poate chiar nu arare alunecări materialiste. De pildă atunci când spune „aproape o treime din existența intelectului trebuie să fie consacrată inacțiunii totale în timpul somnului, adică în timpul repausului creierului *a cărui funcție este și care l-a precedat tot atât de necesar cum stomacul a precedat digestia*". Ori, nu se poate face din creier o condiție prealabilă a cunoașterii fără a cădea în materialism. De asemeni tinctura fiziologică pe

care o dă epistemologiei sale, este și ea o alunecare în materialism.)

Așadar lumea exterioară nu are o existență absolută, de sine stătătoare ci este pur și simplu o reprezentare, o viziune a subiectului percepător. Schopenhauer nu se mărginește la argumentele schițate mai sus și care aduc vagi ecouri din filosofia lui Berkeley, ci mai vine și cu alte argumente. Nici acestea nu sunt de fapt decât o reeditare a ideilor kantiene. Așa bunăoară la întrebarea de ce lumea exterioară nu este un lucru în sine, ci o simplă reprezentare, Schopenhauer arată că așa-numita lume din afară este organizată de formele apriorice ale spiritului nostru care o transformă într-o reprezentare subiectivă. „Obiectul nu este decât reprezentarea subiectului, el este condiționat de către acesta și în afară de aceasta de către formele reprezentării, care aparțin subiectului și nu obiectului. Este un fapt riguros demonstrat de Kant, anume că o parte din cunoștințele noastre ne sunt cunoscute apriori, ceea ce nu admite altă explicație decât că aceste cunoștințe sunt formele intelectului nostru." Așadar nu se poate vorbi de o lume exterioară mai înainte de a fi intervenit spiritul nostru efectuând cu ajutorul formelor sale proprii opera de organizare a experienței, sau cum ar spune Kant, legile naturii sunt legile noastre proprii, și deci ea n-are o realitate independentă de structura noastră mintală.

Care sunt acum formele apriorice folosite de spiritul nostru în alcătuirea lumii ca reprezentare? Aici vom constata o deosebire importantă între Kant și Schopenhauer. Se știe că după Kant spiritul nostru dispunea de două feluri de tipare apriorice: formele sensibilității, spațiul și timpul, două mari calapoade în care așternem materialul brut, și categoriile inteligenței, în număr de douăsprezece, care prelucrează mai departe materialul primit prin filtrul sensibilității. Schopenhauer desființează această importantă distincție kantiană, între sensibilitate și inteligență, și totodată suprimă cea mai mare parte din cate-

gorii. El arată că bariera dintre formele sensibile și cele intelectuale este iluzorie și poate nu atâta pentru motivul că spațiul și timpul ar fi omogene cauzalității (primele două rămân forme, în timp ce ultima, este o „lege"), cât pentru considerația că nu e posibilă nici o intuiție empirică fără participarea cauzalității, care condiționează funcționarea celorlalte. O impresie sensibilă nu poate fi proiectată în spațiu sau determinată în timp, dacă nu este imperios raportată la cauza ei, la obiectul empiric, ceea ce nu se poate îndeplini decât cu concursul principiului de cauzalitate. Numai grație cauzalității noi putem constitui experiența sensibilă, căci prin ea noi raportăm diversele senzații primite prin organele simțurilor la o cauză externă, percepută sub forma unui obiect. O exteriorizare nemijlocită a senzațiilor, fără concursul mecanismului cauzal, nu este după Schopenhauer cu putință, și această teorie a unei raportări cauzale inconștiente, prezentă în cea mai rudimentară percepție externă, și-a găsit mai târziu adepți, printre fiziologi de seamă și fizicieni de talia lui Helmholtz. „Prin urmare, spune Schopenhauer, intuiția este ceva într-adevăr intelectual, și tocmai acest lucru îl neagă Kant." Totodată din cele douăsprezece categorii Schopenhauer înlătură unsprezece ca neesențiale, le aruncă peste bord ca pe niște „ferestre false", menținând numai cauzalitatea. El îl acuză pe Kant că din dragostea de simetrie a montat această uriașă și complicată mașină a categoriilor care îi vatămă teoria epistemologică. După Schopenhauer intelectul nostru organizează lumea exterioară cu ajutorul numai a trei forme aprioric: spațiul, timpul și cauzalitatea. La drept vorbind nici cauzalitatea, deși este denumită în treacăt legea fundamentală a intelectului nostru, nu este o lege ultimă, decât legată de timp și spațiu, altfel ea decurge din formula mai largă a principiului rațiunii suficiente, care are mai multe ramificații, și care este realmente, după autorul nostru, expresia structurii noastre fundamentale.

Așadar grație acestor trei forme apriorice, spațiul, timpul și cauzalitatea, spiritul nostru alcătuiește natura exterioară, și îi dă structura ei generală sub care ni se înfățișează nouă, în experiența obișnuită. Așa, de pildă, ceea ce noi numim soare este în realitate o grupă de senzații, un fapt psihic interior pe care numai proiectându-l în afară, în spațiu, îl transformăm în acel rotocol luminos care strălucește departe, în azurul cerului. Datorită aplicării cauzalității soarele ajunge cauza senzațiilor noastre de lumină, deși de fapt el a fost construit din senzațiile noastre, care au fost faptul primordial. Într-un cuvânt cu toate că senzația este în fond cauza soarelui, prin organizația pe care o dăm materialului sensibil, în cele din urmă socotim că soarele este cauza senzației. Așa se naște natura externă, pe care mulți o consideră „lucru în sine".

După Schopenhauer, ca și după Kant, formele de organizare a naturii sunt apriorice și ideale, adică ele nu există aievea, în afară de noi, independent de conștiința noastră, ci aparțin structurii noastre lăuntrice, spiritul nostru fiind acela care le zămislește și impune. Rezultă în mod natural că lumea ca reprezentare, încadrată în timp și în spațiu, și supusă cauzalității, nu există independent de subiectul percepător.

Schopenhauer își însușește celebrele argumente kantiene — pe care nu le putem reproduce aici — dar încearcă să născocească și altele suplimentare. Argumentele noi aduse de Schopenhauer sunt de sigur interesante, pitorești, dovedesc multă finețe intelectuală, însă rămân lăturalnice, accesorii, și n-au acel caracter de lamă tăioasă, ca argumentele concentrate ale lui Kant.

Așa bunăoară Schopenhauer, pentru a dovedi aprioritatea și mai ales idealitatea timpului (anume că timpul nu este o realitate aievea, ci o simplă formă ideală a spiritului nostru) se slujește de invocarea principiului de inerție. Conform acestui principiu, orice corp în mișcare,

dacă n-ar întâlni nici o rezistență, și-ar urma drumul, rectiliniu și uniform, la infinit. Un corp în mișcare nu se oprește câtă vreme nu este silit s-o facă de un obstacol exterior. Acest principiu formulat întâia oară de Galilei este folosit de către Schopenhauer ca argument care face din timp (și poate și din spațiu) o simplă formă de percepție a subiectului. Dacă timpul ar fi o realitate aievea, atunci n-ar fi putut nimeni să pretindă că un corp se va mișca continuu, la infinit, căci timpul fiind ceva real, ar opune și el rezistență. „Când de exemplu vreo cauză exterioară imprimă unei planete o mișcare de rotație, aceasta se va menține la infinit dacă vreo nouă cauză nu vine s-o anuleze. Acest lucru nu s-ar putea întâmpla dacă timpul ar fi ceva prin el însuși, dacă ar avea o existență obiectivă și reală; căci în acest caz el ar avea de asemenea o acțiune proprie. Timpul nu consistă decât în modul nostru special de a percepe fenomenul, fiindcă el n-are nici o putere și nu exercită nici o acțiune asupra fenomenului însuși: căci ceea ce nu acționează nici nu poate exista." Deci legea inerției n-ar exista dacă timpul ar fi altceva decât o formă ideală. Acest argument al lui Schopenhauer este firește însemnat, dar ar fi mai puternic dacă principiul de inerție ar fi un adevăr obligatoriu și necondiționat, ceea ce însă pare că nu este.

Vasăzică lumea pe care o cunoaștem este reprezentarea mea. Totodată lumea ca reprezentare este infinită. Din moment ce acele trei mari tipare în care așternem reprezentările noastre, spațiul, timpul și cauzalitatea, sunt infinite (adică nu se suspendă nicicând), din această cauză evident că și lumea noastră nu poate fi și ea decât tot infinită. Astfel, datorită legii cauzalității, noi nu ne putem imagina un fenomen prim, neprecedat de altul, și oricât ne-am îndepărta pe linia timpului, nu ne putem opri niciodată fiindcă suntem mereu solicitați să căutăm un fenomen anterior.

Așadar reținem că lumea ca reprezentare este infinită. Mai mult decât atât, Schopenhauer îi va găsi o

altă caracteristică, sub influența budismului, care va juca un mare rol în concluziile sale pesimiste.

În afară de Kant și de Platon, Schopenhauer studiase cu pasiune cărțile budiste, care începeau să fie traduse în limbile europene. „Recunosc eu însumi că, în constituirea filosofiei mele, scrierile lui Kant, tot atât cât cărțile sfinte budiste și cât Platon, au fost după spectacolul viu al naturii cele mai prețioase izvoare de inspirație ale mele." Potrivit acestei importante influențe, Schopenhauer nu se mărginește să spună numai că lumea înconjurătoare este reprezentarea mea, ci merge și mai departe. El asimilează lumea ca reprezentare cu un vis himeric, fără consistență. „Antica înțelepciune industană a spus: Maia, vălul înșelăciunii, acoperă ochii muritorilor și-i fac să vadă o lume despre care nu se poate afirma existența, nici non-existența, căci ea este asemenea visului sau la fel cu lumina soarelui care, reflectată de nisip, este luată de departe de călător drept apă sau ca o frânghie aruncată pe pământ considerată drept șarpe." Lumea exterioară nu este decât o fluzie, un miraj. Schopenhauer care are obiceiul de a întări adesea spusele sale prin citate în diferite limbi, din care nu lipsesc greaca, latina, italiana, franceza sau engleza, citează aici între alții pe Shakespeare. Acesta spusese în versuri că viața noastră este alcătuită din aceeași stofă ca visele noastre. Și alți mari gânditori au recunoscut că lumea reprezentărilor noastre este asemenea unui vis searbăd, sau al unei umbre fluturătoare. De aceea nu există nici o diferență calitativă între lumea în stare de veghe și vedeniile halucinante din timpul somnului. Viziunile din timpul zilei au aceeași substanță ca cele din vis. Deosebirea dintre ele ar consta doar în aceea, stabilită de Kant, că visele sunt mai dezordonate pe când reprezentările din timpul de veghe au o mai mare ordine, mai multă coerență, datorită legăturii cauzale. Viața nu este deci decât un vis mai sistematizat. Viața și visele, spune Schopenhauer, sunt ca imaginile unei singure și aceleiași cărți. Numai că în vis e ca

și cum am citi cartea pe sărite, la întâmplare, iar în viața reală o citim la rând, filă cu filă. Însă materialul rămâne totdeauna același. În plus, de multe ori nici acest singur criteriu nu ajunge să despărțim net viața de vis. De pildă noi luăm visul drept realitate, cu mai multă convingere când adormim îmbrăcați. Schopenhauer nu ostenește să accentueze caracterul de miraj fantomatic al lumii exterioare. Cu toate că și în filosofia lui Kant lumea din afară era un produs al spiritului nostru, totuși niciodată nu vom întâlni la el un limbaj asemănător. Expresiile „miraj" și „iluzie", întrebuințate de Schopenhauer, când e vorba de caracterizarea lumii ca reprezentare, vor avea un rol considerabil în concluziile etice ale filosofiei sale. Această transformare pe care o suferă filosofia kantiană în opera discipolului său se datorește, cum am amintit, în bună parte înrâuririi doctrinei budiste.

Acum e foarte interesant să observăm că după ce Schopenhauer își încheie acest capitol preliminar, din opera sa principală, ajungând la convingerea că lumea așa cum apare este un simplu vis, se străduiește să dovedească, în capitolul următor, că dacă lumea este o pură reprezentare pentru noi, ea nu este însă în mod integral reprezentarea noastră. „Noi vrem să cunoaștem semnificația reprezentărilor, căutăm să vedem dacă lumea nu mai este nimic în afară de reprezentare, în care caz, nedemnă de atenția noastră noi am lăsat-o să treacă prin fața-ne, ca un vis inconsistent sau ca o imagină fantastică — ori dacă nu este și altceva, mai mult decât atât și ce anume este." Într-adevăr în spatele acestei pânze trase de zeița iluziei, dincolo de acea țesătură de vedenii, se ascunde totuși o realitate absolută. „Lumea ca reprezentare nu este unica latură a universului, ea nu este decât fațada lui exterioară; lumea are încă o altă înfățișare cu totul diferită, care formează esența sa intimă, focarul său, care este lucrul în sine." În acest fel Schopenhauer ia poziție împotriva idealismului extrem. El se năpustește

asupra lui Fichte a cărui filosofie voia tocmai să reducă integral toată lumea înconjurătoare la o țesătură de reprezentări subiective, la o creație „de toutes pièces" a subiectului, ceea ce aducea ca inevitabilă consecință înlăturarea lucrului în sine. Schopenhauer a căutat să arate în repetate rânduri netemeinicia acestei pretenții și îl mai combate pe Fichte, dezvoltând un argument din Kant. Atunci când Kant susținuse că timpul și spațiul sunt forme care depind structural de spiritul nostru, dovedise acest lucru observând între altele că noi putem face abstracție de orice obiect din timp sau din spațiu, că putem goli acele două cadre de toate imaginile, dar nu ne putem închipui niciodată că nu există timp sau spațiu, ceea ce înseamnă că acestea sunt forme aderente spiritului nostru, sunt intim legate de propria lui funcționare. Dacă Fichte ar avea dreptate, spune Schopenhauer, dacă lumea exterioară ar fi în întregime creația eului nostru, atunci ar rezulta că noi nu am putea elimina absolut nici unul din obiectele lumii exterioare. Dacă materialitatea cunoștințelor ar fi la fel o creație a subiectului ca și forma lor, în acest caz n-am putea face deloc abstracție nici de ceea ce se cuprinde în formele noastre de percepere. Dar fapt este că noi putem face foarte bine abstracție cu mintea de orice fel de obiect material, și deci cunoștințele noastre nu sunt în întregime emanații ale eului nostru. Aici Schopenhauer, pentru a lămuri lucrurile, întrebuințează o comparație mai puțin elegantă. După cum o senzație olfactivă, un miros greu, nu-l putem alunga oricât am fugi de el dacă își are cauza sa în însuși organismul nostru, tot așa n-am putea elimina din spiritul nostru nici o imagine care ar izvorî din adâncurile lui. Rezultă așadar că este o adevărată aberație să spunem că lumea înconjurătoare este în totalitatea ei o creație a spiritului nostru, ci trebuie să recunoaștem că în cunoștințele noastre se cuprinde și un element independent de noi, și acesta nu poate fi decât un ecou al lucrului în sine. În felul acesta Schopenhauer restabilește

vechea distincție kantiană peste care ceilalți filosofi post-kantieni trecuseră cu ușurință. Din moment ce în spatele acestei pânze de miraj se ascunde o realitate independentă de tiparele de percepție ale spiritului nostru, înseamnă că lumea cum ne apare nu este singura existență, tot așa precum ea se deosebește de lumea, cum este în sine, dezbrăcată de adăugirile subiective. Dincolo de lume fenomenală, de straiul aparențelor, pe care le organizăm și cunoaștem cu ajutorul principiului rațiunii suficiente, se găsește numenul, lucrul în sine.

Până aici, după cum se vede lesne, filosofia lui Schopenhauer este aproape identică cu filosofia lui Kant. De aici înainte însă încep deosebirile importante. Mai întâi Kant afirmase hotărât că noi nu putem cunoaște decât fațada de aparențe a universului. Nu putem avea despre lucrul în sine nici o idee valabilă, nici o noțiune adecvată. Schopenhauer nu împărtășește această convingere disperată a lui Kant. Împreună cu cei trei filosofi romantici Schopenhauer crede că absolutul poate fi cunoscut. Totul e să știm numai să găsim adevărata cale pentru a-l surprinde în ascunzătoarea lui.

Dacă îndărătul vălului de aparențe există o realitate absolută, independentă de noi și dacă această realitate în sine se poate sesiza, care va fi drumul de urmat? Cum și prin ce mijloc putem ghici, prin păienjenișul de ficțiuni subiective, ceea ce există în sine? După Schopenhauer cunoașterea lucrului în sine nu se poate săvârși prin rațiune. După cum am mai spus, el n-are încredere în aparatul nostru logic. „Felul de a proceda prin concepte care nu ajung niciodată în contact cu realitatea căreia îi datoresc conținutul lor și care plutesc perpetuu într-o atmosferă de generalități abstracte și trec pe deasupra lumii reale se aseamănă cu obiceiul de a da lovituri de baston fără a atinge pe nimeni niciodată." Un argument adus de Schopenhauer împotriva facultății noastre de a cunoaște prin concepte, care va fi reluat de Bergson, este că aparatul nostru logic — deși omul ca atare are trebuințe me-

tafizice — n-are ca misiune cunoașterea, ci este în slujba activității practice. „Intelectul nostru născut din voință este chemat numai ca s-o servească pe aceasta; el este organizat în acest singur scop și tendința sa este deci exclusiv practică. O facultate de acest gen nu va putea niciodată din cauza naturii sale însăși să înțeleagă altceva decât relațiile mutuale dintre lucruri și nu ceea ce sunt ele în sine. Este deci o forță superficială care se mărginește la suprafața lucrurilor dar nu pătrunde în ființa lor proprie." Iar în altă parte Schopenhauer conchide: „Principiul de contradicție nu face decât să constate concordanța dintre concepte dar nu le dă naștere el însuși. Principiul de rațiune explică raporturile fenomenelor dar nu fenomenele înseși." Așadar inteligența noastră nici nu creează intuițiile, nici nu le poate depăși prin ea însăși, ci numai le sistematizează, adică are un rol cu totul secundar. În schimb intuiția este singurul izvor al cunoștințelor adevărate. Aici Schopenhauer protestează împotriva afirmației lui Kant că noi nu putem avea nici un fel de cunoștințe fără concepte. „Lucru bizar, Kant pretinde că intuiția fără concept este cu totul goală, dar conceptul fără intuiție are totuși o valoare proprie. Aceasta este exact contrariul adevărului. Într-adevăr conceptele își capătă toată semnificația, tot conținutul lor din raportul pe care-l au cu cunoștința intuitivă, ele sunt extrase, scoase din cunoștința intuitivă, cu alte cuvinte ele sunt formate prin eliminarea a tot ce nu este esențial; iată de ce din moment ce li se scoate intuiția pe care se sprijină ele devin goale și nule." Și aici Schopenhauer se folosește din belșug de comparații pitorești. El aseamănă intuiția cu numerarul, iar conceptele abstracte cu biletele de hârtie. Banca intelectului nostru „pentru a nu da faliment" trebuie să aibă numerarul în casă, ca să poată la nevoie să plătească toate biletele care circulă". Apoi conceptele au înfățișarea colțuroasă a unui mozaic pe când intuiția este un tablou viu și nuanțat. Adevărul cunoștințelor raționale este la fel ca lumina de lună care

este ceva de împrumut. Raţiunea noastră care organizează numai datele intuitive „se aseamănă cu un soldat laş care ar străpunge cu sabia sa un duşman deja ucis de un altul şi s-ar lăuda pe urmă că l-ar fi omorât el". Omul de ştiinţă simplu arhitect de concepte este faţă de spiritul intuitiv original ceea ce ar fi un ierbar faţă de bogăţia naturii, căci ştiinţa nu este decât o sistematizare a cunoştinţelor raţionale. Însă filosoful ca şi artistul trebuie să recurgă la intuiţia pură, singura care ne poate conduce în inima realităţii. „Poezia şi filosofia se străduiesc continuu să îmbogăţească conceptele cu ajutorul intuiţiei." Prin urmare dacă urmărim cunoştinţele fundamentale, dacă este vorba să ajungem la cunoaşterea realităţii în sine, independentă de straiul multicolor al aparenţelor, aceasta n-o vom putea înfăptui decât numai prin intuiţie. „Adevărata cunoştinţă, cunoştinţa directă este totdeauna numai intuiţia, percepţia proaspătă şi nouă."

Însă reprezentările care alcătuiesc lumea formează un zid impenetrabil, ca o cetate ce nu poate fi luată cu asalt din afară. „Plecând din exterior nu se poate cunoaşte esenţa lucrurilor oricum am face, nu se obţin decât imagini şi nume. Este cazul cui dă târcoale în jurul unui castel, căutând zadarnic o intrare şi care în aşteptare încearcă faţadele." Dacă n-am putea cunoaşte decât reprezentări, atunci într-adevăr am fi definitiv condamnaţi de a nu putea pătrunde vreodată până la sâmburele ascuns al existenţei. Dar Schopenhauer descoperă şi ne dezvăluie o minusculă crăpătură în pânza de reprezentări. El face să se observe că se găseşte o subterană tainică, uitată de natură, pe unde putem coborî pe dedesubt, ca printr-un fel de vicleşug, pentru a ne strecura astfel în esenţa ultimă a realităţii. „Noi nu suntem numai subiect cunoscător, ci aparţinem noi înşine obiectelor cunoştinţei, noi suntem de asemenea lucru în sine, prin urmare ni se deschide o cale plecând din interior, un drum întrucâtva subteran, o comunicaţie secretă, care ne duce dintr-o dată, ca printr-o trădare, în această fortăreaţă, pe care n-o putem

lua printr-un atac din afară pentru a prinde esența proprie și imanentă a lucrurilor." Așadar oricare ar fi lucrul în sine noi facem parte din el sau el se află înăuntrul nostru. Acea trapă ascunsă care ne poate introduce în castelul inexpugnabil al lucrului în sine nu este alta decât însuși corpul nostru. Corpul nostru, pe de o parte, ca obiect fizic face parte din lumea ca reprezentare, este o realitate în timp și în spațiu și supusă cauzalității, adică este un fenomen de cunoscut. Însă această reprezentare, pe care o numim corpul nostru are un privilegiu imens față de celelalte, căci tocmai prin faptul că o numim astfel, înseamnă că noi putem avea despre ea o cunoștință din interior, deci o cunoștință imediată și evidentă. Spre deosebire de celelalte corpuri pe care nu le putem cunoaște decât din afară ca simple reprezentări, căci nu putem pătrunde în corpul altora, noi putem cunoaște corpul nostru și dinăuntru, printr-o percepție interioară, printr-o intuiție nemijlocită. Aici se află acea mică spărtură prin care ne putem furișa în cuibul realității absolute, căci în cunoștința pe care o avem despre noi înșine vălul de aparențe se destramă. În acest fel putem atinge absolutul.

Din moment ce lucrul în sine se află în fiecare din noi „pentru a descoperi adevărata știință nu este nevoie de a măsura universul fără margini sau, ceea ce ar fi mai bine, să parcurgem noi înșine zburând spațiile infinite; am ajunge la aceasta mult mai sigur dacă am epuiza cunoștința unei ființe izolate căutând să știm a recunoaște și înțelege într-un mod perfect esența proprie a acestei ființe". Din această cauză „trebuie să învățăm să concepem natura plecând de la noi, și nu invers, să căutăm a ne cunoaște plecând de la natură".

Iar dacă ne cufundăm în profunzimea ființei noastre descoperim ca element ultim al existenței, ca realitate primară, o străduință continuă, o impulsiune neîntreruptă, o voință oarbă — voința de a trăi, de a ne afirma și perpetua. Lucrul în sine nu este altceva decât voință. „În

adâncul nostru noi găsim în primul loc voința și călăuziți de analogia cu propria noastră ființă noi putem descifra pe celelalte și ajungem să ne dăm seama că o existență în sine, independentă de cunoștință, adică de reprezentarea unui intelect, nu este posibil de gândit decât ca o voință. Voința noastră este în realitate singura ocazie pe care o avem de a înțelege, și prin latura sa interioară, un fapt oarecare ce se manifestă în exterior, ea este deci singurul lucru pe care-l cunoaștem direct și care să nu fie dat, ca toate celelalte, exclusiv în reprezentare. De aceea, am dat esenței universale a tuturor fenomenelor numele manifestării în care ni se arată în felul cel mai limpede, adică numele de voință, și se vede că prin acest cuvânt noi nu înțelegem un x necunoscut, ci dimpotrivă ceea ce, cel puțin într-o privință, ne este infinit mai bine cunoscut și mai familiar decât tot restul."

„Așadar mai întâi voința este lucrul în sine fiindcă o cunoaștem printr-o intuiție directă, imediată. Pe urmă voința este sustrasă tiparelor de percepție ale minții noastre. După Schopenhauer voința este în afară de spațiu și de timp, nu-i nici supusă cauzalității și totodată este izbăvită de acea dualitate subiect-obiect, de acest raport care era factorul de căpetenie ce ne stătea veșnic în cale când voiam să ne apropiem de lucrul în sine pe calea reprezentărilor. „Voința ca lucru în sine este cu totul diferită de fenomenul său, și independentă de orice formă fenomenală; ea n-o îmbracă decât atunci când se manifestă, deci forma nu privește decât obiectivarea și nu e esența sa. Voința nu cunoaște nici măcar forma cea mai generală de reprezentare, aceea de a fi un obiect pentru un subiect, și încă mai puțin celelalte forme subordonate a căror expresie comună este principiul rațiunii și care cuprind de asemenea timpul și spațiul; ea nu cunoaște deci nici pluralitatea care nu există și nu-i posibilă decât în timp și în spațiu." Mai întâi voința este eliberată de relația subiect-obiect. În momentul când percepem interiorul nostru, când ne descifrăm în profunzime ca voință,

nu mai există subiect de o parte și obiect de altă parte, ci amândouă se contopesc și se confundă. Coborându-ne în adâncurile eului nostru am scăpat de dualitatea subiect-obiect, fiindcă suntem deopotrivă și unul și altul. Această contopire este extrem de importantă, fiind singura care se poate realiza. Toate celelalte lucruri pe care le cunoaștem presupun dualitatea subiect-obiect, izvorul principal al relativității. Bazat pe această constatare Schopenhauer va susține identitatea dintre subiect și obiect. „În fond nu există decât o singură realitate care este totodată subiectul și obiectul propriei sale intuiții." Apoi voința nu se află în spațiu. Ea nu se prezintă percepției noastre ca ceva întins, fiindcă este un fenomen de ordin psihic, aspațial.

Tocmai din această cauză voința, lucrul în sine, este unul singur pentru întreg universul. Dacă voința ar fi în spațiu, s-ar împărți și ea în porțiuni, căci spațiul este îndeobște principiul divizării în felii. Dar așa, voința este indivizibilă, una și aceeași pretutindeni. „Voința, ca lucru în sine, se găsește întreagă și neîmpărțită în fiecare ființă, cum centrul unui cerc face parte integrantă din fiecare rază. După cum într-o lanternă magică este o singură și aceeași flacără care face vizibilă mulțimea variată de tablouri, tot astfel în diversitatea fenomenelor care umplu lumea juxtapuse în întindere sau alungându-se unele pe altele în succesiunea evenimentelor este aceeași voință care se manifestă și care rămâne invariabilă în sânul întregii acestei variații." Schopenhauer mai încearcă să explice ordinea și aparența finalității din univers cu ajutorul aceleiași idei. „Cum voința este una indivizibilă și deci totdeauna în acord cu ea însăși, trebuie ca fenomenul ei, deși împrăștiat într-o puzderie de părți și de stări, să arate totuși aceeași unitate prin concordanța lor perpetuă." Această proprietate a voinței va forma unul din argumentele cele mai importante pe care Schopenhauer își va întemeia pesimismul său terminal. Diferențierea noastră în indivizi este ceva iluzoriu, datorită cortinei

spațiale. „Pluralitatea obiectelor își are izvorul în modul de cunoaștere al subiectului și ea este străină lucrului în sine, adică forței primitive a cărei manifestare este. După cum ființele se diferențiază atât de mult după gradul conștiinței, tot așa ele sunt identice ca voință, în sensul că voința le este comună tuturor". De fapt, în noi toți există o singură voință, așa că atunci când ne încăierăm înverșunat unii cu alții, și aceasta este înfățișarea realității de toate zilele, lumea devine o scenă care ne oferă spectacolul tragic și grotesc al unei singure voințe care se sfâșie pe ea însăși. Tot așa voința, cum am zis realitatea cea mai adâncă ce ne este dat s-o cunoaștem, e oarecum mai presus de principiul de cauzalitate. Desigur toate actele voinței noastre se găsesc între ele într-un raport cauzal ca toate fenomenele. Schopenhauer afirmă pe planul fenomenal înlănțuirea cauzală cea mai strigentă. „Legea cauzalității nu cunoaște nici o excepție. De când există lumea, niciodată nici atomul de praf n-a putut, plutind, să descrie o altă linie decât cea pe care a descris-o, nici omul să acționeze altfel decât a făcut-o, și dacă este un adevăr sigur este desigur acela că tot ce se întâmplă, de mare sau mică importanță, vine în mod necesar." Însă voința ca atare este un fapt spontan, primar, absolut liber. „Este incontestabil că voința, în calitatea ei de creatoare a lumii, de lucru în sine, este independentă de principiul de rațiune, deci de orice necesitate, că ea este liberă, mai mult, că este atotputernică. Fără îndoială aceasta nu este adevărat decât despre voința în sine și nu despre fenomenele sale, indivize, care ca manifestări fenomenale în timp ale voinței în sine sunt absolut determinate de aceasta din urmă." Voința explică toate, dar nu se poate vorbi de o cauză care s-o explice și pe ea. Libertatea voinței n-are nevoie să fie demonstrată căci fiecare o poate experimenta în mod cert în el însuși. Pe lângă aceasta, firește că, din moment ce voința este una singură, ea nu se poate determina decât de ea însăși. Numai în cazul când ar fi într-adevăr mai

multe voințe, numai atunci am putea spune că voința unuia este supusă voinței altuia. Dar voința, lucru în sine, fiind indivizibilă este și spontană, autodeterminată, ceea ce echivalează cu nedeterminată.

Schopenhauer se întâlnește cu o dificultate mult mai mare când vrea să susțină că voința nu se află nici în timp. Acuma, că voința nu-i în spațiu, că-i izbăvită de raportul subiect-obiect, că nu-i supusă înlănțuirii cauzale se mai poate susține; dar că voința nu se găsește desfășurată nici în forma timpului, iată o afirmație extrem de delicată. Schopenhauer probabil că și-a dat seama de acest lucru, căci caută să aducă și un alt argument: fenomenele în care voința se manifestă în modul cel mai direct sunt și acelea care rezistă cel mai mult timpului. Forțele fizico-chimice dormitează mii de ani în materie fără a-și pierde ceva din eficacitatea lor. La fel în regnul organic, precum ne-o arată semințele găsite în mormintele egiptene, adică de mii de ani în urmă, și care dovedesc că — puse în condiții prielnice — și-au păstrat vitalitatea intactă. Însă degajarea teoretică a voinței și de vălul timpului stârnește greutăți de neînvins. Dacă actele voinței se succed în timp, centrul lor, focarul din care radiază poate fi în afară de timp? Această pretenție în sistemul lui Schopenhauer nu stă în picioare. O voință care nu-i încă realizată în acte, o voință potențială o putem foarte bine concepe, dar atunci ea nu mai este ceva intuitiv. Voința latentă este în realitate un concept rațional, după cum în știința exactă noțiunea de energie potențială este tot un concept abstract. Desigur această noțiune abstractă poate fi actualizată prin fenomene tangibile care pot fi percepute intuitiv. Așa bunăoară gravitația poate fi actualizată în căderea corpurilor sau în rotația astrelor a căror priveliște este într-adevăr intuitivă, însă gravitația în sine rămâne ceva abstract. O voință, în afară de succesiunea în timp, o putem accepta, dar nu mai poate fi vorba de o realitate intuitivă, ci numai de un concept rațional. Or, toată filosofia lui Schopenhauer este con-

struită tocmai pe posibilitatea că lucrul în sine poate fi intuit, întrucât deducția rațională după el nu coboară în adânc. Bergson, care și el își bazează filosofia pe intuiție, găsește la rându-i ca realitate primordială, din care totul derivă ceva asemănător, elanul vital, poate alt nume pentru voință, și spune că acesta nu-i în spațiu, nu-i nici supus determinismului, fiind spontaneitate absolută, dar își dă seama că nu-l poate scoate și din timp. Altfel n-ar mai fi o realitate intuitivă, și Bergson atribuie elanului vital, ca o notă absolut esențială, curgerea în durata pură, ba chiar proclamă că timpul este *stofa însăși a existenței.* O dată cu eliminarea timpului rămânem cu un concept pur abstract, dincolo de câmpul intuiției, și este caracteristic că oricine își va imagina principiul ultim ca fiind de natură psihică (ancorând într-un spiritualism, fie el oricât de modernizat) va fi nevoit să admită *realitatea* timpului, fie și a unui timp cu nuanțe deosebite de acela al științei exacte, precum face Bergson. Rămâne însă evident încurcătura că un absolut așezat în timp capătă ceva din stigmatul relativității, că teoria valabilității timpului exclusiv în lumea fenomenelor sensibile prezintă avantaje epistemologice însemnate. În orice caz poziția lui Schopenhauer, cu lucrul în sine interpretat ca voință, iar voința ca fiind desfăcută de formele aprioriice ale subiectului, nu este prea solidă. Cu agerimea lui critică, filosoful acesta pătrunzător n-a putut să nu-și dea seama de dificultățile chestiunii, și îl vedem pe ici pe colo îndulcindu-și poziția inițială, uneori chiar mai mult decât era nevoie, și chiar cu riscul de a-și vătăma într-o măsură siguranța și relieful sistemului său filosofic. Se strecoară, întâi mai vag și apoi mai apăsat, ideea că în definitiv nici voința nu este chiar „lucrul în sine", ci numai cea mai apropiată relevare a lui. Mai ales în suplimentele pe care le-a adus ediția a doua a operei sale principale, Schopenhauer exprimă destul de clar aceste reticențe. „Totuși trebuie să ne dăm bine seama, și am spus-o totdeauna că chiar percepția interioară pe care o avem des-

pre propria noastră voință nu ne procură deloc o cunoștință deplină și adecvată a lucrului în sine. Acesta ar fi cazul dacă această percepție intimă ar fi cu totul directă, dar ea nu este. Ea conservă încă forma timpului și aceea a facultății de a cunoaște și a fi cunoscut în general. În această cunoștiință interioară lucrul în sine e dezbrăcat deci în mare parte de vălurile sale, dar nu ne apare încă cu totul gol. Cu toate acestea percepția pe care o avem despre mișcările și actele voinței noastre este cu mult cea mai imediată decât oricare alta: ea este aceea unde lucrul în sine se manifestă în modul cel mai direct și unde subiectul poate să cunoască cât mai clar datorită apropierii sale; de aceea acest proces atât de intim cunoscut este singurul capabil să ne lumineze asupra restului." Aceste scrupule ale lui Schopenhauer ne indică și mai mult cât de greu este să identificăm o realitate intuitivă cu absolutul, tocmai fiindcă n-o putem scoate din făgașul timpului.

Firește se poate construi o metafizică interesantă și cu reprezentantul cel mai apropiat al absolutului — în imposibilitatea de-a opera chiar cu el —, dar în tot cazul e bine să se știe că acel reprezentant al absolutului nu este chiar identic cu el, de n-ar fi decât pentru a spori de la sine gradul de ipotetic al tuturor concluziilor, mai ales al acelora cu aere dogmatice și suficiente.

După ce Schopenhauer descoperă, prin acea deschizătură tainică de care am vorbit, lucrul în sine ca fiind una cu voința, chiar dacă de câteva ori ne va spune că voința nu este decât cea mai apropiată expresie a lui, se silește apoi să arate că această constatare lăuntrică se poate extinde la întreaga existență. Ceea ce am găsit în noi ca esență a realității este valabil pentru toată lumea. Aici găsim una din părțile cele mai interesante și mai pitorești din toată filosofia lui Schopenhauer. S-a putut vedea de mai sus un prim argument pentru care voința este universală. Voința nefiind în spațiu este unică și deci

pretutindeni. „Nu trebuie să credem că există o mai mică parte de voință în piatră și una mai mare în om fiindcă raportul de la parte la tot aparține exclusiv spațiului și n-are nici o semnificație din moment ce facem abstracție de această formă de cunoaștere. Voința se arată tot atât de deplin în căderea unei pietre ca și într-un act al omului." Cu o rară bogăție de documentare științifică și totodată pitorească, Schopenhauer caută să arate că voința este esența tuturor lucrurilor din natură, deși nu o putem constata clar decât în intuiția pe care o avem despre noi înșine. El se silește să interpreteze toate aspectele fenomenelor ca semne, ca manifestări ale aceleiași voințe frenetice de a trăi, de a se afirma și perpetua. „A dori, a pofti, a voi, sau a detesta, a fugi, a nu voi sunt fenomene proprii oricărei conștiințe, și comune omului ca și polipului." Planta care se cațără pe stâncile cele mai dure ca să soarbă aer și lumină, animalele din întreaga scară biologică, care se ucid între ele în veșnica luptă pentru hrană, sunt însuflețite de același imbold lăuntric, sunt împinse de același impuls orb, setea de ființare, voința de a trăi și a se perpetua. Schopenhauer nu se mulțumește să aplice această analogie numai la organisme, ci o extinde chiar și în lumea anorganică. Analogia, crede el, ori este greșită din capul locului, și atunci trebuie să ne închidem în solipsism, filosofia acelor sceptici care au nevoie de un duș rece ca să se trezească, ori o putem aplica universului întreg. Piatra care cade cu o iuțeală din ce în ce mai mare, atrasă de gravitație, vijelia apelor dezghețate sau zbuciumul cascadelor, forța electricității sau procesul cristalizării în forme atât de regulate, încăpățânarea cu care acul magnetic se întoarce totdeauna spre Polul Nord, afinitățile elective ale corpurilor luând forma atracției sau repulsiei, a combinării sau descompunerii, mersul maiestuos al astrelor ca și seva care face să înflorească pomii, ca și prima afirmare a puiului care-și sparge singur coaja în care a fost temporar găzduit, în sfârșit ca și setea de a stăpâni popoarele care se naște

în sufletul unui Napoleon, toate acestea nu sunt decât tot atâtea manifestări, simptome exterioare ale aceleiași voințe lăuntrice pe care o găsim în noi, în conștiința propriei noastre voințe într-o formă mai limpede. Impulsul vital ca și forțele fizico-chimice sunt identice cu voința. Noțiunea de forță, făurită de știința exactă ca să explice fenomenologia fizică, nu este altceva decât un concept abstract pentru a înlocui realitatea intuitivă care este voința. „Până acum se reducea conceptul de voință la cel de forță, eu fac invers, subsumez conceptul de forță aceluia de voință. Astfel noi aducem de fapt o necunoscută la ceva care este prin excelență cunoscut, la singurul lucru care ne este în mod real, imediat și în întregime cunoscut, așa că lărgim cu mult orizontul cunoștinței noastre." Din moment ce despre voință noi putem avea o cunoaștere interioară, adâncă, ea fiind un fapt concret, experimentat de toți, înseamnă că la ea trebuie să reducem toate celelalte forțe din fenomene, că ea este cuvântul magic, cheia misterioasă care ne deschide pentru a privi la lumina zilei toate tainele naturii. „Voința este substanța intimă, nucleul oricărui lucru particular, ca și a întregului; ea este aceea care apare în oarba forță naturală, și ea este încă aceea care se arată în conduita rațională a omului; imensa diferență care le separă nu privește decât gradul de fenomenalitate, și câtuși de puțin esența fenomenului." Acum, fără îndoială că voința aceasta nu se manifestă chiar întocmai în lumea anorganică, ca în regnurile organice. Între aceste două categorii de fenomene, filosoful din zilele noastre Bergson, înrudit cu Schopenhauer, va constata o prăpastie de netrecut. Dar Schopenhauer, pentru a arăta nu numai că pretutindeni întâlnim manifestări de voință dar că nu există decât o singură și aceeași voință în tot universul, caută să scape, de altfel cum face adesea și Bergson când se află în asemenea impasuri, doar prin comparații frumoase. Așa bunăoară, Schopenhauer spune că după cum lumina plăpândă a aurorii, razele arzătoare din miezul zilei și licăririle crepusculului, deși nu sunt absolut

asemănătoare între ele, sunt totuși produsul aceluiași soare, tot așa aceeași voință unică poate produce fie setea de viață a omului, fie sfârșierile din regnul animal, silințele plantelor, formele cristalului sau forțele lumii fizice.

Voința de a trăi ia forme limpezi în special la om, unde găsim o mulțime de manifestări din cele mai caracteristice. Revenind de unde am plecat, omul și el ascultă de același fundamental resort interior. Ca să ne convingem de aceasta este de ajuns să ne uităm la figura sa când trece printr-un pericol. Cât timp ține primejdia el are o înfățișare consternată, când însă a scăpat, figura sa redevine radioasă. Pericolul de moarte este ceea ce ne face totdeauna extrem de atenți și ne trezește o stare de neînchipuită groază. Apoi, omul oricât s-ar strădui, nu poate fi etern, ci rămâne sortit pieirii, așa că, fiind încredințat că nu se poate conserva în vecii vecilor ca exemplar individual, speră cel puțin să se perpetueze în urmașii săi. De aici instinctul de procreare, o anexă elocventă a voinței de a trăi. „Dacă voința de a trăi nu s-ar arăta decât prin instinctul de conservare, n-ar avea loc decât afirmarea unui fenomen individual, pentru scurtul interval al duratei sale naturale. Dar cum ceea ce vrea, o vrea într-un mod absolut și pentru toate timpurile, ea se manifestă încă prin instinctul de reproducere, căci are în vedere o serie infinită de generații." Ba chiar instinctul de reproducere este așa de puternic încât individul îl îndeplinește chiar și cu riscul vieții sale. Instinctul sexual reprezintă o forță care depășește individul. Există unele insecte care sunt ucise după actul procreației și cu toate acestea ele merg orbește la moarte numai pentru a satisface acest teribil impuls. „Individul n-are pentru natură decât o importanță indirectă, anume întrucât este un mijloc pentru conservarea speței." În actul reproducerii individul se afirmă sub forma cea mai puternică a voinței de a trăi, perpetuarea speței. Culorile minunate cu care se împodobesc florile, cântecele măiestre și penele artistice ale păsărilor, puterea și viclenia animalelor, stră-

duințele omului, toate sunt în slujba înmulțirii speței. La oameni de multe ori instinctul de procreare dăunează mult vieții individuale și suntem conștienți de aceasta și totuși noi îl urmăm cu tot atâta ardoare. „Într-adevăr vehemența cu care el își urmărește scopul îl face să braveze orice prudență: el sacrifică fericirea întregii sale vieți printr-o căsnicie nesocotită sau prin relații care-l vor costa averea, onoarea și viața, sau chiar prin crime ca adulterul sau violul; și toate acestea numai din ordinul suveran și universal al voinței naturii pentru a servi cât mai bine interesele speței, fie chiar și în paguba individului." Desigur omul își face multe iluzii în privința aceasta. El este și rămâne un mare amăgit prin el însuși.

„Sunt greșeli pe care le păstrăm toată viața noastră și de care ne păzim a le scruta vreodată, numai pentru că ne temem a descoperi că am dat crezare unei minciuni și că am afirmat-o atât de des și de mult timp." Așa se întâmplă în acest caz. Noi acoperim cu vorbe mari de iubire și de sentimente nobile acest impuls nestăpânit, voce oară a geniului speței, însă acestea nu sunt decât niște stratageme, niște mreje cu ajutorul cărora natura ne îmbrobodește și mai bine. Cine își închipuie oare în timpul visărilor lui sentimentale, convins că urmărește satisfacții de ordin personal sau în orgolioasa triumfare a iubirii împărtășite, că nu e decât o mizerabilă unealtă pentru prelungirea speței omenești? Natura reușește să dea omului iluzia că sunt în joc ambițiile lui proprii, când în realitate numai interesele speței vorbesc. „Ceea ce atrage cu atâta forță și atât de exclusiv unul către altul doi indivizi de sex opus este voința de a trăi a speței care se obiectivează cu anticipație într-o ființă care ar corespunde vederilor sale; această ființă este copilul căruia această pereche îi poate da naștere. Ceea ce se decide aici nu este nimic mai puțin decât compoziția generației viitoare."

Aceeași idee și-a găsit o expresie artistică și în poezia eminesciană, în celebrele versuri din *Scrisoarea IV:*

„Nu trăiți voi, ci un altul vă inspiră — el trăește,
El cu gura voastră râde, el se-ncântă, el șoptește.
Nu simțiți c-amorul vostru e-un amor strein? Nebuni!
Nu simțiți că-n proaste lucruri voi vedeți numai minuni?
Nu vedeți c-acea iubire serv-o cauză din natură?
Că e leagăn unor viețe ce semințe sunt de ură?
Nu vedeți că râsul vostru e în fiii voștri plâns,
Că-i de vină cum că neamul Cain încă nu s-a stâns?"

Schopenhauer o face îndeosebi răspunzătoare pe femeie, care târăște și pe bărbat în comedia amorului — femeia fiind după el complet aservită geniului speței, identificată complet cu îndemnurile lui. Stăpânită integral de acest demon implacabil, ajuns să se confunde cu propria-i ființă, femeia nu-și face niciodată un scrupul din calitățile sufletești ale partenerilor ei, putând să cadă însă uneori victimă nemerniciei unui falnic exemplar de reproducție. Iată, în sensul acesta o impresionantă ciocnire de replici, din tragedia Medeea — versiunea franceză a parnasianului Catulle Mendès:

MÉDÉE

O! rage de céder à des voluptés felintes:
Je sais bien qu'il me ment en des vils intérêts,
Et-moi-même, à le croire hélas! je mentirais,
Mais le supplice en est si doux que j'y succombe.

JASON

C'est qu'un dieu t'eveloppe et toute te possède,
Eros, brillant et souple, et font comme le feu!

MÉDÉE

Ah! plût aux Dieux que j'eussé à ne vaincre qu'un Dieu!
Celle dont je ne puis triompher, c'est Médée!

Considerațiile pitorești și pamfletare — legate totuși de ideea filosofică centrală — pe care Schopenhauer le face în această ordine de idei formează conținutul unuia din capitolele cele mai suculente ale filosofiei sale, metafizica amorului. Era natural ca filosoful să scrie acest ca-

pitol care nu putea decât să întărească afirmația că esența lumii este voința de a trăi. În orice caz din toate acestea Schopenhauer se crede și mai îndreptățit să considere ca dovedită, în mod definitiv, teza sa fundamentală. „Totul aleargă, totul se împinge către existență, pe cât posibil către existența organică, adică la viață și apoi la forma ei cea mai înaltă: în natura animală devine atunci vădit că voința de a trăi este nota fundamentală a existenței sale, unica sa proprietate esențială și imutabilă. Iată lucrurile care mă autorizează fără greș să afirm că voința de a trăi este principiul inexplicabil, dar capabil de a explica totul și că departe de a fi un simplu cuvânt sonor, ca absolut, infinit, idee, sau alte asemenea expresii, ea este tot ce există mai real din ce cunoaștem noi, este măduva substanțială a oricărei realități."

Prin urmare și pe cale de speculație metafizică și pe cale de documentare științifică ajungem la aceeași concluzie, că esența lumii este voința. Elementul primar din sufletul nostru este cel volitiv. Intelectul nostru nu este decât un simplu instrument creat de voință pentru scopurile și interesele sale proprii. „Din cauză că voința era obligată de a-și da seama de relațiile cu lumea exterioară, creează în acest scop creierul în individul animal. Creierul, ca tot restul organismului este produsul sau fenomenul voinței, adică ceva secundar, voința singură nu dispare. În propria noastră conștiință voința este totdeauna faptul primar și fundamental și păstrează oricând avantajul asupra intelectului, care rămâne mereu faptul secundar, subordonat și condiționat." Asta înseamnă că noi suntem conduși în realitate de voință și de afectivitate. Din acest punct de vedere metafizica lui Schopenhauer este în antiteză izbitoare cu filosofia lui Hegel. După Hegel ideea logică era adevărata esență a realității, de unde și numele de panlogism, care se dă doctrinei sale. La Schopenhauer ideea este un fenomen accesoriu. În psihologie concepția lui Schopenhauer mai este antitetică și cu aceea a lui Herbart, care era intelectualist. După Herbart re-

prezentările sunt fenomene primare din a căror ciocnire derivă sentimentele și voința. La Schopenhauer, dimpotrivă factorul primordial este un amestec al elementului volitiv cu cel afectiv, într-o singură unitate. Schopenhauer, pentru a ilustra primatul voinței asupra celorlalte funcții sufletești, amintește de parabola orbului și a paraliticului. Orbul are picioare bune dar nu poate vedea pe unde umblă. Paraliticul are ochi teferi dar nu poate merge. Atunci se învoiesc să facă o tovărășie. Orbul îl ia în cârcă pe paralitic. În aparență s-ar putea crede că paraliticul este acela care conduce fiindcă el dă deslușiri de orientare. Însă în realitate orbul hotărăște încotro să meargă, fiindcă de el depinde în ultima analiză orice inițiativă. În același mod voința oarbă este aceea care ne susține și ne conduce. Intelectul se mai poate compara cu o simplă lanternă care ne luminează drumul, lipsit însă de vreo posibilitate de acțiune eficace. „Dacă am vrea să inversăm raportul și să considerăm voința ca instrumentul intelectului, este ca și cum s-ar face din făurar instrumentul ciocanului." Schopenhauer nu obosește de a căuta să ne dea nenumărate exemple sugestive pentru a arăta că voința este fenomenul primar și că intelectul nu are decât un rol auxiliar. Mai întâi voința știe să acționeze și acolo unde nu este însoțită de intelect. Oarecare reprezentări pot avea și animalele, însă activitatea lor se datorește unui instinct care ne uimește prin siguranța lui, care este posibilă însă numai în lipsa intelectului. Chiar la om voința lucrează orbește în toate funcțiile corpului lipsite de conștiință, în procesele vitale și vegetative ca digestia, creșterea, reproducerea. Apoi trebuie să mai observăm că chiar acolo unde apare inteligența, adică în decursul vieții omenești, ea se naște mai târziu și se pierde mai devreme decât voința. Voința nu dispare și nu se degradează niciodată nici de-a lungul scării organismelor, nici în timpul vieții omului, ea rămâne veșnic aceeași, pretutindeni și oricând. Copiii și bătrânii, deși deficitari la inteligență se caracterizează în schimb printr-o încăpățânare

nedezmințită. Mai departe constatăm că pe când voința este totdeauna trează și niciodată nu obosește, dimpotrivă, inteligența obosește ușor și are nevoie de reparație, de repaus pentru a se reface, și de aceea ea își întrerupe activitatea în timpul somnului. Nevoia de somn este în raport direct cu intensitatea vieții cerebrale, adică cu claritatea conștiinței. Omul este mereu însoțit în timpul vârstelor prin care trece de sentimentul identității persoanei sale. În noi, de-a lungul tuturor vicisitudinilor, rămâne ceva identic, care nu îmbătrânește niciodată. Această esență a omului, care pare a rămâne în afară de timp, pe care nici bătrânețea, nici bolile n-o ating, nu se poate baza decât pe identitatea voinței. „Voința în ea însăși este permanentă, căci ea este inalterabilă, indestructibilă, ea nu îmbătrânește deloc, ea nu este fizică, ci metafizică." Slăbiciunile și imperfecțiile intelectului nostru nu s-ar putea explica în cazul când el ar fi esența ultimă a sufletului omenesc. O altă dovadă că intelectul nu este ceva primar și că numai voința poate fi esența reală, o avem în faptul că intelectul nu se poate achita de funcția sa decât atâta vreme cât este sprijinit de voință, sau cel puțin nu este contrazis de ea. Intelectul nu tulbură activitatea voinței, dar agitația voinței are efecte dezastruoase asupra funcționării intelectului. „Tot astfel luna nu luminează câtă vreme soarele este pe cer, dar ea nu împiedică soarele." Dragostea și ura falsifică judecata noastră. Teama ne împiedică adesea să ne dăm seama de mijloacele de salvare care ne-au mai rămas. Bucuria ne face îndrăzneți și nesocotiți. Mânia nu vrea să știe de nimic.

Mai putem observa că atunci când ne înșelăm la o socoteală, o facem totdeauna în profitul și nu în paguba noastră. Pe de altă parte când intelectul nu este în discordanță cu voința, se află susținut de ea, atunci toate funcțiunile sale sunt stimulate și crescute. „Un motiv energic, cum ar fi o dorință puternică sau o necesitate imperioasă, ridică adesea inteligența la o înălțime de care

nu am fi crezut-o capabilă mai înainte.“ Memoria inimii bazată pe afecte este mai puternică decât memoria intelectului abstract. Interesele voinței nu sunt uitate niciodată. Așadar putem spune că „intelectul se aseamănă într-adevăr cu suprafața liniștită a apei, apa este voința a cărei agitație tulbură limpiditatea suprafeței și claritatea imaginilor“. Inteligența este după Schopenhauer un fenomen sporadic, un simplu instrument fragil cum ar fi o vioară, în mâinile suverane ale voinței. Noi ne înșelăm foarte mult atunci când ne închipuim că acțiunea noastră se bazează pe anumite motive intelectuale, care ar determina voința noastră. De fapt așa-zisa deliberare este o simplă farsă, căci noi facem în realitate ceea ce eram hotărâți de la început să facem. Noi nu preferăm ceva fiindcă am fost convinși de argumentele inteligenței, ci numai pentru că așa dorește voința. Poți să-i prezinți cuiva demonstrațiile cele mai greu de răsturnat, dacă nu poate să-ți răspundă nimic în fața evidenței, el tace, dar tot la părerea lui rămâne. Dacă adeseori ne lovim de încăpățânare, e tocmai din cauză că nu avem de luptat cu inteligența oamenilor ci cu voința lor. „Intelectul este atât de străin voinței încât de multe ori este mistificat de ea: căci el îi furnizează motive dar nu pătrunde în laboratorul secret al determinărilor. El este într-atât exclus de la hotărârile ascunse ale voinței încât nu le poate cunoaște — ca și cum ar aparține unui străin — decât străduindu-se să le spioneze, și pentru a desluși prin surprindere adevăratele ei intenții, el trebuie să o prindă asupra faptului în momentul manifestării sale.“ Din această cauză noi nu putem ști dinainte ce vom face, cu alte cuvinte caracterul nostru nu poate fi cunoscut decât aposteriori.

Intelectul nostru ne poate procura argumente, dar decizia voinței o așteaptă cu aceeași febrilă curiozitate ca și cum ar fi voința altuia. Prin urmare, după Schopenhauer a gândi și a voi sunt două lucruri tot atât de diferite ca albul de negru, numai că elementul primar

care a creat lumea este voința, căci gândirea a apărut mai târziu ca un fenomen secundar. „Voința este substanța omului, intelectul accidentul său, voința este materia, intelectul este forma, voința este căldura, intelectul lumina." În cel mai bun caz „intelectul este pentru voința omului ceea ce este frâul și zăbala pentru un cal prea zvăpăiat, el este acela care trebuie să o dirijeze prin instrucție, sfaturi, educație etc., căci ea singură este un impuls tot atât de sălbatic, de nestăpânit, ca și forța care se manifestă în căderea cataractei, și am văzut că în fond amândouă sunt identice". În orice caz această concepție a lui Schopenhauer a avut o uriașă însemnătate, prin aceea că a influențat considerabil directivele psihologiei din secolul XIX. În locul vechii psihologii asociaționiste și intelectualiste am avut o psihologie afectivistă și actualistă. Psihologul francez Th. Ribot, astăzi în genere depășit, deși conține încă o mină prețioasă de idei fecunde, acum câteva decenii era la modă poate tocmai prin faptul că susținea autonomia și importanța covârșitoare a afectivității, rupând cu teza intelectualistă, care afirma, dimpotrivă, că sensibilitatea nu este decât o inteligență confuză, inferioară. Sentimentele nu se mai pot deriva din fenomenele de cunoaștere, căci ele nu numai că sunt ireductibile, dar aveau chiar, după înclinarea epocii, o importanță superioară în viața noastră sufletească. De altfel Ribot a fost printre primii francezi care a scris o monografie competentă despre Schopenhauer.

Din cele spuse până acum se poate îndreptăți îndestul denumirea de *voluntarism* care i se dă îndeobște filosofiei lui Schopenhauer. Firește, dacă vom căuta cu dinadinsul, putem afla chiar înăuntrul filosofiei germane, și la alți cugetători, tendințe voluntariste, în tot cazul concepții dinamiste. Așa bunăoară nu mai departe putem găsi dinamism la însuși adversarul lui Schopenhauer, la Fichte. După acesta existența este creată de eul absolut, care nu este o substanță, ci act pur. Se știe că până foarte aproape de timpurile noastre s-a susținut că sufletul este o sub-

stanță. Fichte arată că eul este o condiție a substanței, și nu poate fi el însuși o substanță. Substanța este o categorie care se raportează la obiect, nu la subiect, ea este deci o realitate derivată, este un produs solidificat al eului creator, ca funinginea unei flăcări sau ca lava răcită a unui vulcan. De aceea se spune că filosofia lui Fichte este un spinozism răsturnat. Spinoza deriva totul din substanță, pe când Fichte scoate toate substanțele din irupția spontană a eului. Solidul, după Fichte, ca și după Bergson mai târziu, este o realitate micșorată, inferioară. Realitatea primordială este act pur, funcție dinamică. Ideea este și ea un reziduu micșorat al acțiunii pure. Desigur concepția lui Fichte după care actul și funcția sunt ceva superior substanței se cam izbește de concepția curentă. Mentalitatea comună consideră că acțiunea presupune în prealabil existența unui lucru care s-o exercite, căci o acțiune este acțiunea cuiva. Într-adevăr se spune în biologie că funcția creează organul, dar fără organ cum se poate exercita oare funcția? În orice caz Fichte susține că actul pur al eului absolut, care nu presupune nici un alt substrat, este acela care condiționează existența obiectelor materiale, acestea nefiind decât niște scorii ale dinamismului creator. În acest fel Fichte exprimă pentru întâia dată, cu atâta vigoare, teoria actualității psihice, după care spiritul este acțiune pură, fără substrat. Prin formula pregnantă pe care Fichte o dă teoriei dinamiste, el este unul din părinții ei. În Franța această teorie avea ca exponent pe Maine de Biran, filosof contemporan cu Schopenhauer și cu Fichte, dar format, se pare, independent de ei.

Această concepție dinamică, o împărtășea în Germania și Goethe. Faust, parafrazând evanghelia spunea totuși că „la început" a fost nu cuvântul, ci fapta. N-ar fi greu a constata o înrudire chiar și cu Kant. Atunci când filosoful de la Königsberg declara că normele morale izbucnesc imperativ din lumea numenală, suprasensibilă, pre-

supunea și el că în adâncul realității se află un fapt voluntar, dinamic. Cu toate acestea voluntarismul lui Schopenhauer se deosebește în mod profund și de cel al lui Fichte și de cel al lui Kant. La Fichte, ca și la Kant, avem de-a-face cu un dinamism luminat de o finalitate. Voința în aceste sisteme are țeluri morale, urmărește realizarea idealurilor de ordin etic. Kant nu admitea în știința exactă decât explicări cauzale, însă recunoștea că trebuie să recurgem la explicări finaliste în morală, estetică sau chiar biologie. Iar Fichte împinge și mai departe raza de explicare a finalității. El caută chiar să explice întreaga geneză cosmică tot în mod finalist, arătând cu ce scop universul s-a creat. După Fichte eul absolut se dedublează, dând naștere unui non-eu, numai în năzuința sa de a realiza binele, de a concretiza ordinea morală. Scopul suprem al eului este întruparea idealului etic. Viața morală implică lupta dintre bine și rău, iar lupta presupune obstacole. De aceea eul își creează obstacole, dând naștere non-eului. Cu această ocazie putem observa că Fichte definește viața morală ca fiind o străduință continuă de a se ajunge la capătul silințelor, la beatitudinea biruinței. Însă adevărata viață morală nu constă în însăși înfăptuirea idealului moral, ci în urmărirea lui. Esența vieții morale este efortul. Drumul spre ideal și caznele înlăturării obstacolelor formează ceea ce este viu în moralitate. Eul își creează obstacole tocmai pentru a face posibilă înflorirea energiei morale. Și la Kant existau obstacole care se opuneau acțiunii normelor etice, dar el părea să le regrete, și găsea în orice caz idealul în conformitatea efectivă cu legea morală. La Fichte obstacolele sunt riguros necesare pentru viața morală. În Faust se spune că Dumnezeu, îngrijindu-se ca omul să nu adoarmă de tot, l-a trimis pe Satana ca să-l stimuleze, altfel ar fi riscat ca energia creatoare să se relaxeze definitiv. Non-eul lui Fichte nu este decât o formă mai nobilă a Satanei, având ca misiune să nu lase să atipească activitatea omului și mai ales ca să-i dea aces-

tei activități un sens, un scop etic. Mai putem aminti cum în lumina acestor lămuriri ale genezei universului, Fichte arată pentru ce eul a creat spațiul și timpul. Știm că spațiul și timpul sunt infinite, și așezăm în ele obstacolele în drumul către ideal, tocmai ca dificultățile să fie nesfârșite și ca niciodată să nu ne putem atinge ținta finală. Infinitatea formelor noastre apriorice garantează infinitatea obstacolelor, condiția indispensabilă a vieții morale. În special timpul cu infinitatea lui este acela care ne împiedică să ne realizăm vreodată idealul în întregime și în mod definitiv. Iar după ce eul absolut a creat non-eul și l-a așternut în spațiu pentru ca scoțându-l la iveală să poată lupta cu el, a trebuit să se întrupeze el însuși în spațiu, și de aceea s-a pulverizat în euri relative, s-a multiplicat în atâtea conștiințe individuale. Schopenhauer, fiindcă trebuie să ne grăbim a reveni la el, recunoaște mai viu ca oricine existența străduințelor noastre din timp și spațiu, și prezența obstacolelor pe care le întâmpinăm la tot pasul, ba ne descrie cu accente impresionante tot zbuciumul ființei omenești — atâta numai că el nu-i vede nici un scop, și nu crede că eforturile noastre se fac în vederea unui ideal superior, vrednic de urmărit. După el filosofia trebuie să constate ceea ce este, nu să divagheze asupra a ceea ce ar trebui să fie. Iar dacă scrutăm cu luciditate existența, vedem că ea nu este în fapt călăuzită de nimic altceva, decât de impulsul orb al voinței de a trăi, fără alte preocupări de ordin etic superior. Esența ultimă a realității, care este voința, n-are absolut nici un scop, este completamente lipsită de orice finalitate. Este o forță oarbă, întunecată, fără nici un sens precis și fără nici o rațiune — un element agitat și demonic.

Dacă s-a putut spune despre dinamismul luminat al lui Fichte că este un panteism etic, s-a spus tot așa despre filosofia lui Schopenhauer că este un pandemonism. Voința aceasta, care împinge întreg cosmosul într-o trepidație frenetică și inutilă, se aseamănă cu efortul

continuu și fără rost al valurilor mării care se izbesc de stânci și se retrag îndată, reîncepând mereu aceeași străduință deșartă, aceeași frământare zădarnică. „Voința în toate gradele fenomenului ei, de la cele mai de jos până la cele mai ridicate, nu are absolut nici un scop final, ea nu se străduiește mereu decât pentru că esența sa este o încordare perpetuă căreia nici un țel pe care îl va atinge nu-i va pune capăt, prin urmare ea nu poate fi în cele din urmă satisfăcută, obstacolele o pot numai suspenda, dar ea de la sine se va munci la infinit. Acest edificiu al universului, care pare a fi o operă din cele mai înalte și mai îndelung alcătuite nu este în definitiv decât rezultatul necesar al conflictului și al jocului inconștient și fără scop al unor forțe naturale oarbe acționând după legi naturale invariabile." Iar dacă noi ne decorăm viața cu scopuri și cu idealuri, o facem numai ca să ne amăgim pe noi înșine sau ca să scăpăm de plictiseală, căci în realitate voința este și rămâne unică, dominanta, oarbă, irațională. Acest fapt va forma, în sistemul lui Schopenhauer, unul din motivele aduse în sprijinul concluziilor sale pesimiste.

Toată filosofia romantică era mai optimistă fiindcă a crezut în progres. Omenirea urcă din treaptă în treaptă pe calea perfecțiunii, deși idealul rămâne încă poate destul de îndepărtat. La Schopenhauer voința năzuiește necontenit numai pentru ca să se afle în treabă, vrea pentru a vrea, nu pentru a realiza vreun țel. El repetă de câte ori are ocazia că progresul este o simplă himeră. Nu există de fapt decât o zbatere pe loc fără nici un rost. Ceea ce este a mai fost și ceea ce a fost va mai fi. Quid fuit? — Quod est — Quid erit? — Quod fuit. Istoria ar trebui să ia ca deviză „eadem sed aliter" pentru a povesti coșmarul apăsător și confuz al umanității. Se pot schimba scenele, măștile sau chiar actorii, însă omenirea, cu meschinăriile și viciile ei, va rămâne veșnic neschimbată de-a lungul timpurilor și al generațiilor nesfârșite. Aceste idei l-au inspirat și pe Eminescu în

multe poezii ale sale, în care exprimă convingeri similare relativ la nimicnicia lumii dintotdeauna.

Schopenhauer citează cu satisfacție vorbele lui Voltaire că „noi vom lăsa această lume tot așa de proastă și de rea pe cât am găsit-o". El batjocorește pe cei care cred că vremea poate să aducă lucruri noi și stări mai bune.

„Ei iau această lume drept o realitate absolută și pun scopul ei în mizerabila fericire ce se poate găsi pe pământ: ei nu și-au dat încă seama că această fericire, în ciuda tuturor eforturilor omenești și cu toate șansele cele mai favorabile, nu-i totdeauna decât vanitate, iluzie trecătoare, un lucru trist din care nici constituțiile, nici legislațiile, nici mașinile cu aburi, nici telegrafurile nu vor face niciodată ceva mai bun." Progresul după Schopenhauer nu este decât o caricatură a vieții viitoare de care vorbește religia. Christ a știut ce spune când a mutat perfecțiunea în altă lume decât cea pământească. De aceea Schopenhauer n-a crezut în eficacitatea revoluțiilor. Din moment ce lumea stă pe loc, orice am face și oricât ne-am sili, de ce să mai vină agitatori s-o tulbure degeaba cu revendicările lor himerice? Numai așa ne putem explica un gest al acestui filosof cu ocazia unor mișcări de stradă la Frankfurt, când a adăpostit în propria lui casă jandarmii care au tras în mulțimea răsvrătită și a împrumutat binoclul său ofițerului pentru a dirija mai bine împușcarea manifestanților. Iar când și-a făcut testamentul el n-a neglijat să lase o parte din avere pentru familiile soldaților care au căzut reprimând revolta. Repulsia lui Schopenhauer pentru revoluție și concursul său la represiune nu erau decât consecința barbară, dar logică, a convingerilor unui om care nu credea în progres, socotindu-l ca o utopie stupidă și tulburătoare.

CAPITOLUL IV

PROTOTIPURILE ȘI VALOAREA EXISTENȚEI

Deși expunerea filosofiei lui Schopenhauer nu este încă terminată, totuși din partea înfățișată se justifică și se explică suficient titlul operei sale principale: *Lumea ca voință și reprezentare*. S-a văzut din schița prezentată până acum că lumea este, dintr-un punct de vedere, reprezentare, anume în raport cu așezarea ei în tiparele noastre apriorice, după cum din alt punct de vedere, în esența ei absolută, este voință. S-a mai putut observa că Schopenhauer, în ce privește lumea din spațiu-timp și supusă cauzalității, merge și mai departe decât Kant, pe care voia să-l continue în această parte a filosofiei sale. Datorită uneia din înrâuririle cele mai puternice pe care le-a suferit, e vorba de influența budismului, el caracterizează lumea sensibilă ca un fel de vis inconștient, un miraj „néant, offrant pour nous l'apparence de l'être", cum se va exprima mai târziu, în meditațiile sale budiste, poetul Jean Lahor. Se explică astfel denumirea de iluzionism care i s-a dat adesea doctrinei lui Schopenhauer.

Urmând procedura de până acum, adică împletind expunerea însăși a filosofiei cu unele observații critice, este util și foarte interesant să facem acum, într-un punct dialectic gingaș, o comparație între filosofia lui Kant și aceea a lui Schopenhauer. Nici pentru Kant lumea exterioară nu avea o realitate absolută, nu exista independent de formele cunoașterii noastre, dar cu toate

acestea el niciodată n-a vorbit despre lumea cunoscută nouă ca despre o pânză de iluzii. Și totuși la prima vedere, mai mult drept decât Schopenhauer ar fi avut Kant să denumească lumea înconjurătoare o simplă împletitură de năluciri, întrucât după el, lucrul în sine ne rămânea pururea inaccesibil, așa că distanța de la lumea reprezentărilor noastre la etern misterioasa realitate în sine era neasemui mai pronunțată și mai de netrecut, decât la filosoful de care ne ocupăm acum și care, de bine de rău, lega lumea ca reprezentare de un lucru în sine, ce se putea cunoaște și determina.

Cu cât depărtarea de la lumea reală la cea aparentă este mai mare, cu atât se poate spune mai temeinic că aceasta din urmă e o iluzie. Și încă o dată, distanța era sensibil mai mare în concepția lui Kant, unde lucrul în sine era insesizabil, și de aceea nici utilizabil, decât în filosofia lui Schopenhauer, unde lucrul în sine, sesizat în fizionomia lui caracteristică, cobora în mijlocul lumii ca reprezentare, dirijându-i vicisitudinile și frământările, dovedind oarecare paralelism și corespondență, cu toate că, evident, nu se confundă cu ea și prezintă caractere aparte de adâncă diferențiere.

Anomalia aceasta am mai semnalat-o și în lucrarea mea anterioară *Viața și Opera lui Kant,* soluționând-o însă printr-o procedare deductivă, întrucât luam ca punct de plecare, ca bază de discuție, eșafodajul categoriilor kantiene, cu definiția și înțelesul lor. De data aceasta prefer să iau o cale mai empirică, încercând să completez prin considerații mai concrete ceea ce în cealaltă împrejurare putea să pară un joc de terminologie, în orice caz avea un caracter de dialectică abstractă.

Și de data aceasta voi arăta la fel, numai pe altă cale, că anomalia se justifică, și că, în ciuda aparențelor, poziția celor doi filosofi, față de această chestiune, e perfect explicabilă. Pentru a putea spune despre un lucru că este iluzie, trebuie să avem putința de a-l pune în contrast,

în orice caz în comparație cu ceva real. Dar cum la Kant lucrul în sine nu se putea cunoaște, lipsea o realitate prin excelență, o realitate etalon, cu care să compari lumea fenomenelor sensibile și să constați gradul ei de neajustare, declarând-o iluzie. Deosebirea dintre iluzie și realitate neputând folosi la Kant linia de demarcație dintre fenomen și lucru în sine (acesta scăpând cu totul cunoașterii noastre) a rămas să constituie în concepția lui Kant numai o diviziune în cadrul lumii sensibile, o separație imanentă în cuprinsul lumii fenomenale, deosebindu-se între fenomenele bine legate („Erscheinung") și cele răzlețe, care nu se pot insera în țesătura coerentă a celor dintâi („Schein").

Aceasta independent de faptul că în „Critica" lui Kant „existența" e o categorie, aplicabilă exclusiv lumii fenomenelor, care deci nu mai putea fi total socotită ca o iluzie.

În schimb la Schopenhauer, lucrul în sine se cunoaște printr-o nemijlocită intuiție. El ne este dat în experiența lăuntrică, în sesizarea adâncimilor, și în el se plasează de la sine „realitatea" cea mai autentică. Față de el, care înfățișează realitatea-etalon, neapărat că lumea ca reprezentare apare în comparație ca o lume amăgitoare, ca un paienjeniș de vedenii care nu corespund exact adevărului din spatele lor, chiar dacă acesta nu dispare cu totul în deformația suferită. Iată cum, tocmai din cauză că lucrul în sine se cunoaște, constituind realitatea-tip, tot ce se îndepărtează de el se afundă în iluzoriu, și iată de ce, pe calea aceasta, întreaga lume fenomenală trece în lotul iluziei, rămânând realitate adevărată numai lucrul în sine. Aceasta formează sâmburele aparentului paradox, că filosoful care de fapt acordă mai multă realitate lumii sensibile o califică mai frecvent ca himeră, decât gânditorul care desparte tranșant lumea sensibilă de substratul său ascuns care există în sine și prin sine. Desigur, sorgintea epitetelor denigrante pe care Schopenhauer le azvârle lumii din spa-

țiu și timp este probabil mai complexă: temperamentul său pesimist, stilul său iubitor de colorit, influența budistă etc. În considerațiile de mai sus, am căutat numai a degaja nucleul logic al poziției oarecum paradoxale pe care o au în acea chestiune cei doi filosofi, ajungând fiecare la concluzii aparent inverse punctului lor de plecare.

După această paranteză critică să continuăm expunerea filosofiei lui Schopenhauer, de acolo de unde a fost întreruptă. Un fapt demn de remarcat ne atrage de la început atenția. După ce Schopenhauer stabilește că lucrul în sine, esența realității, este voința, iar aparița ei în timp și în spațiu nu este decât o nălucire amăgitoare, după aceasta el se ferește și chiar insistă să nu se creadă cumva că între lumea ca voință și lumea ca reprezentare, între lucrul în sine și între fenomenul său, ar exista un raport cauzal. Schopenhauer interzice să se spună că spiritul filosofiei sale ar admite legătură cauzală între cele două lumi. Lumea ca reprezentare nu se naște din acțiunea cauzală a voinței. Cele două lumi nu sunt cauză și efect, una față de cealaltă, pentru bunul motiv că sunt unul și același lucru. Ele nu sunt două realități diferite ci una singură, văzută din două puncte de vedere deosebite. Când cunoaștem realitatea în mod mijlocit, prin zarea acelor cortine groase care sunt formele noastre apriorice și subiective de percepție, ea ne apare ca o simplă înlănțuire de reprezentări, asemenea celor din vis, iar când o cunoaștem pe cale nemijlocită, prin intuiție interioară, ea nu mai este învăluită în haine străine de esența ei, și ne apare ca ceva absolut și universal, ca voință. „Noi observăm înainte de toate această identitate a corpului cu voința în fiecare din acțiunile lor, fiindcă ceea ce recunoaștem în propria noastră conștiință interioară drept un act imediat și efectiv al voinței, vedem simultan și inseparabil în exterior ca mișcare a corpului. Actul de voință și acțiunea corpului nu sunt două stări diferite, cunoscute obiectiv și legate

prin principiul de cauzalitate, nu sunt în raport de cauză la efect, ci sunt unul și același lucru, care ne este dat în două moduri diferite, o dată imediat și altă dată în intuiție și pentru intelect. A voi și a acționa nu sunt separate decât în reflecție, în realitate fac un singur tot. Orice act veritabil, efectiv, imediat al voinței este în același timp manifestat printr-o acțiune a corpului; de asemenea tot ceea ce impresionează corpul impresionează totodată și direct voința. Acțiunea musculară nu este propriu vorbind un efect, ci o manifestare a voinței." Așadar lumea ne apare ca voință sau ca reprezentare după cum este într-un fel sau altul privită. De aceea nu poate să existe între ele acțiune cauzală. Un raport cauzal nu poate să existe decât între fenomene, de pildă între corpul nostru și celelalte corpuri. Lumea ca reprezentare este o dedublare a lumii ca voință datorită unghiului de privire. Deosebirea dintre cele două lumi este pe planul cunoașterii nu pe cel al realității. Astfel mișcările externe nu sunt niște produse distincte de impulsurile volitive, ci sunt expresia lor, manifestarea lor în cadrul lumii exterioare din timp și spațiu. Nu putem spune că voința mea mișcă brațul meu, ci că mișcarea brațului este fața exterioară a voinței mele. Diferitele noastre organe nu sunt decât moduri de exteriorizare ale funcțiunilor voinței. Dinții și aparatul digestiv nu sunt un instrument al foamei, ci sunt manifestările, formele ei exterioare. „Părțile corpului trebuie deci să corespundă exact principalelor tendințe prin care se manifestă voința, ele trebuie să fie expresia ei vizibilă." Vedem dar că Schopenhauer neagă raportul cauzal dintre voință și fenomene. Concepția sa în această privință premerge teoriei cu bogată carieră a paralelismului psiho-fizic. Dacă ne întrebăm acum ce l-a făcut pe Schopenhauer să susțină această teorie se poate presupune că el a ezitat să facă a coopera domeniul realității cu cel al iluziei (admițând numai o corespondență), după cum mai cred că erau aici și ecouri din filosofia kantiană care inter-

zicea formal aplicarea principiului de cauzalitate, în afară de cuprinsul lumii sensibile, și orice legătură cauzală între lucru în sine și fenomen.

Este totuși cert că nici unul din ei nu s-a ținut riguros de litera teoriei preconizate. La Kant impresionarea sensibilității noastre se datorește acțiunii cauzale exercitată de către lucrul în sine. La Schopenhauer, de asemenea, pe lângă pasajele în care se reneagă orice raport cauzal între voință și fenomene, sunt altele unde se vede deslușit faptul că nici el nu se poate complet degaja de afirmarea unei legături cauzale între cele două lumi. De pildă, el afirmă mereu că voința a construit corpul nostru, că ea a creat arterele, plămânii, sistemul nervos. Voința a inventat creierul, dând prin el naștere inteligenței, pentru a-și crea un instrument de orientare, necesar în vederea intereselor sale proprii. Iar o dată cu inteligența, acest auxiliar prețios, dar subordonat, apare și lumea ca reprezentare, cu toate formele ei structurale, subiect-obiect, spațiu, timp, cauzalitate și deci pluralitate. Voința apoi este aceea care întreține toată viața corpului nostru. „Ea nu este, ca intelectul, o funcție a corpului, ci corpul este funcția sa." Rezultă că Schopenhauer atribuie voinței puterea de a produce cauzal fenomene fizice, ba ce e și mai grav, fenomene materiale ca creierul, creează intelectul spiritual. Pe urmă, în terminologia schopenhaueriană, care nu e chiar întâmplătoare, lumea exterioară este *obiectivarea* voinței. Așa voința de a cunoaște se obiectivează în creier, voința de a merge se concretizează în aparatul locomotor, de a digera în stomac, de procreare în organele genitale. Schopenhauer nu observă că, prin noțiunea aceasta de obiectivare, lumea externă nu mai este o aparență subiectivă, o iluzie neconsistentă, ci devine ceva mai consistent și mai real. Inspirațiile budiste nu s-au putut contopi cu simțul său realist și cu cunoștințele sale de biologie, și de aceea în multe locuri dezvoltările sale sunt un hățiș de contradicții.

Atunci când Schopenhauer spune bunăoară că voința s-a obiectivat în corp, că ea a construit sistemul nervos și a dat naștere creierului, suportul fiziologic al inteligenței care scoate la lumină lumea ca reprezentare, el săvârșește colosale petiții de principiu. Întrucât inteligența cu formele ei proprii este o condiție a lumii tempo-spațiale, cum se mai poate afirma că intelectul a fost produs de creier, când acesta din urmă este un fragment al lumii ca reprezentare și presupune existența prealabilă a spațiului? Nu e acesta un cerc vicios à la baronul Münchhausen? În afară de contrazicere, aici mai este din partea lui Schopenhauer un fel de alunecare vizibilă în materialism, tocmai în acea concepție disprețuită pe care o combătuse cu atâta vehemență. Nu se poate vorbi de o existență primordială a creierului ca temei al intelectului, fără a cădea în păcatul capital al materialismului. La Kant nu vom întâlni niciodată un limbaj asemănător. El nu vorbește în epistemologia sa de creier sau funcție cerebrală, ci întrebuințează numai noțiuni, pur spirituale. Totuși Schopenhauer a exercitat cu această idee a lui o influență puternică, și independent de materialiștii propriu-ziși, care erau oricum bucuroși să se sprijine pe un filosof idealist, s-a creat o întreagă școală, care voia să explice ambițios originea cunoașterii pe baze fiziologice.

O altă dificultate care a fost semnalată în filosofia lui Schopenhauer este următoarea: cum a reușit o voință oarbă, întunecată, complet irațională să dea naștere unui intelect luminos, rațional? Schopenhauer în răspunsurile sale la această întrebare caută să se eschiveze cu floricele literare, cu analogii și comparații poetice, așa cum procedează frecvent și Bergson. În mijlocul voinței oarbe — spune el — s-au ivit câteva puncte luminoase, așa cum în împărățiile militariste se formează unele centre intelectuale. Însă sub astfel de figuri de maestru al stilului se ascunde de fapt mărturisirea neputinței de a explica. Natural, aici este iarăși o lacună a filosofiei lui

Schopenhauer, care e departe de a fi ceea ce se dă și se crede, adică un monism perfect, care a rezolvat toate enigmele. Însă în istoria filosofiei se cuvine să avem o judecată largă și trebuie să ne dăm seama că Schopenhauer nu este singurul care n-a dus la bun sfârșit explicarea multiplicității de aspecte a fenomenelor dintr-un principiu unic. Existența este un amestec de elemente raționale și iraționale, o împletire de scânteieri și de umbre. Iar atunci când alegi un singur principiu de bază, nu reușești mai niciodată și în mod realmente satisfăcător să deduci din el aspecte contrare. Schopenhauer a luat ca principiu de bază elementul orb, irațional. Dimpotrivă, Hegel luase ca cheie de boltă ideea logică. Totuși Hegel n-a reușit să deducă latura irațională a existenței din ideea logică, după cum Schopenhauer n-a dus la capăt operația inversă, n-a reușit să explice formarea poienilor luminoase pe fondul întunecat al voinței iraționale.

Așadar, aceasta este o lacună aproape generală întâlnită la toți filosofii care vor să pornească de la un principiu unic, simplu și elementar, pentru a deriva din el toată luxurianta diversitate din univers. Aici stă una din forțele lui Kant: n-a împins la unificare silnică și artificială — dar tocmai lipsa lui de unitate a îmboldit discipolii să-l depășească.

Pentru a completa schița filosofiei teoretice a lui Schopenhauer, rămâne să adăugăm ceva despre teoria *Ideilor*. După ce el așază la un pol al existenței voința și la celălalt capăt reprezentarea, își dă seama că între aceste două tărâmuri extreme există totuși un gol, care trebuie împlinit cu tranziții, sau care reclamă o punte. Spectacolul fenomenelor naturii ne arată, după Schopenhauer, o nesfârșită diversitate, dar și o continuitate deplină. „Simpla contemplare empirică a naturii ne permite să recunoaștem că există, de la manifestările cele mai elementare și mai necesare ale oricărei forțe generale naturale și până la viața și conștiința omenească, o tran-

ziție constantă, prin grade insensibile, ale căror limite n-au nimic absolut și sunt de cele mai multe ori nehotărâte." Între diversitatea infinită a lumii ca reprezentare și unicitatea voinței este o depărtare care trebuie totuși umplută cu ceva. În cea de a treia carte a operei sale principale, Schopenhauer încearcă să stabilească o zonă intermediară între multiplicitatea vastă a fenomenelor și unitatea indisolubilă a lucrului în sine. Puntea de legătură la care recurge Schopenhauer, nu este o invenție originală. Pentru aceasta el împrumută un element important din filosofia lui Platon. În afară de filosofia kantiană și de budism, un al treilea mare afluent al filosofiei lui Schopenhauer a fost gândirea lui Platon. Originalitatea de căpetenie a acestui mare gânditor al antichității este conținută în celebra sa teorie a *ideilor*. Ideile platonice sunt niște forme tipice, niște prototipuri suprasensibile, care au servit ca modele pentru lumea sensibilă, unde se încarnează multiplicându-se în exemplarele din timp și din spațiu. În afară de oameni ca fenomene individuale, fiecare cu nuanțele și calitățile sale proprii, există o formă generală, o idee tipică a omului după cum există un prototip al plantei, al lumii anorganice și așa mai departe. Schopenhauer spune că în norii care aleargă pe cer, fiecare vede o formă specială, dar aceștia au și elemente fundamentale invariabile, astfel ei se bazează în ultimă analiză pe elasticitatea vaporilor. Conturul special al lucrurilor, unele note fără mare importanță, proprii numai lor, reprezintă ceva pur individual, accidental, însă rămân unele elemente constante, universale, la fiecare speță. De altfel despre înlăturarea diferențelor individuale și păstrarea generalului se ocupă normal un capitol important din logică, teoria noțiunilor. După Platon ideile sunt forme tipice, realizate aievea într-o lume transcendentă — *universalia ante rem* — modele incoruptibile, dar veșnic imperfect concretizate de către exemplarele individuale. Schopenhauer împrumută această teorie din Platon. La el ideile platonice de-

vin zona intermediară dintre acel orb element de bază, voința, și pluralitatea fenomenelor. Ideile sunt trepte, grade de obiectivare ale voinței. Voința, când își desfășoară conținutul în lumea din timp și spațiu, nu poate trece chiar dintr-o dată de-a dreptul la concretizarea ei în exemplare individuale ci mai întâi realizează unele scheme, anumite forme tipice care se interpun între voința în care se concentrează și care este una sin- Ideile sunt primele proiectări ale voinței, obiectivarea sa nemijlocită, în câmpul lumii exterioare. De aceea ele au mai puțină diversitate decât are lumea sensibilă spațială, împrăștiată în indivizi, dar mai multă decât voința în care se concretizează și care este una singură. „Gradele de obiectivare ale voinței nu sunt altceva decât ideile lui Platon. Înțeleg prin idee orice grad determinat și constant al obiectivării voinței. Ideea nu este supusă principiului rațiunii, de aceea nu cunoaște nici pluralitate, nici schimbare. Indivizii în care se manifestă sunt nenumărați, ei se nasc și pier fără încetare, dar ea rămâne mereu aceeași și principiul rațiunii n-are nici o semnificație cu privire la ea. Lucrul individual, supus în manifestarea sa principiului rațiunii suficiente nu este deci decât o obiectivare mijlocită a lucrului în sine, care este voința, și între amândoi se află *ideea,* care este singura obiectivare imediată a voinței, căci ea n-a păstrat nici o altă formă de cunoaștere decât aceea a reprezentării în general, adică de a fi un obiect pentru un subiect. Astfel ea este singura obiectivare cât mai adecvată posibil a voinței ca lucru în sine, ea este chiar lucrul în sine dar sub formă de reprezentare.“ Treptele de obiectivare ale voinței, corespunzând formelor tipice, vor fi neapărat mai multe, ca de ex. lumea anorganică, plantele, regnul animal, omul — trepte discontinui și distincte, care nu se pot reduce unele la altele („știința naturală, spune Schopenhauer, greșește drumul când vrea să reducă gradele superioare la gradele inferioare de obiectivare ale voinței“) și în același timp trepte ascen-

dente, fără ca totuși ele să implice o adeziune fățișă la ideea progresului. Firește, o atare ascensiune de trepte, diferențiate de Schopenhauer însuși cu epitetele semnificative de „mai înalte" sau „mai coborâte", de grad „inferior" ori „superior", pare să implice ipostaza progresului, confirmată și de alte expresii ale aceluiași filosof, care vorbește de „aspirația" voinței spre o treaptă de obiectivare cât mai înaltă, precum și de geneza unei „idei de grad superior", ca izvorâtă din conflictul unor fenomene de pe o treaptă mult inferioară, ceea ce e parcă un fel de exprimare din recuzita evoluționismului modern. Totuși asemenea rostiri sunt disparate în asamblul convingerii generale a filosofului, care nu crede în progres. Mai ales că ele pot fi anulate de alte considerații destul de importante, pe care le-aș rezuma astfel: nu arareori se pun în evidență „superiorități" efective ale treptelor inferioare, față de unele „inferiorități" ale celor superioare, așa că evaluarea lor comparativă nu are un caracter absolut permanent; voința, singura realitate metafizică, se găsește indivizibilă și întreagă pe toate treptele de obiectivare, așa că separația și rangurile lor au un caracter mai mult aparent, important, evident pentru cunoaștere, dar fără valoare în sine; ideile platonice, identificate cu trepte de obiectivare, sunt eterne, de-asupra timpului, iar orice noțiune de progres implică ideea de timp; în sfârșit, fenomenele din timp și spațiu, prinse în cadrul strict al prototipului lor, deci și omenirea în succesiune istorică a generațiilor sale, fie ele oricât de diverse, sunt și rămân staționare. Aceasta este, cred, concepția centrală a filosofului, față de care alte considerații contează mai puțin.

Ar mai fi de făcut câteva observații critice asupra încorporării în doctrina schopenhaueriană a ideilor platonice înseși. Îmbinarea acestor prototipuri eterne, dar de natură intelectualisto-rațională, cu principiul metafizic de bază, voința întunecată și fără scop, făcându-se chiar din acele idei luminoase obiectivarea imediată a acestei voințe

oarbe, e un lucru care nu merge tocmai ușor. Îți lasă tot timpul impresia unor elemente încleiate artificial, și mai degrabă s-ar putea accepta un fel de întovărășire (cu toate dificultățile dualismului) decât să admiți că un impuls irațional când se obiectivează, la imediata lui exteriorizare, apare în forma unor contururi limpezi și senine, de o perfectă inteligibilitate. Însă discrepanța acestei subordonări, a prototipurilor la voință, sporește chiar la un examen mai îndelung, întrucât, chiar după criteriul lui Schopenhauer, riguros aplicat, nu putem conchide ce este metaficește mai adânc — ideile sau voința. Dacă ceea ce înstrăinează de existența profundă, și aruncă pe planul himerelor, sunt cele patru văluri subiective, care deformează realitatea absolută: relativitatea subiect-obiect, spațiul, timpul și cauzalitatea, atunci criteriul de a hotărî gradul de realitate va fi *numărul* de văluri cu care un lucru se înfășoară sau de care se despoaie. În ce privește spațiul și cauzalitatea, atât voința, cât și ideile platonice par a fi egal de degajate. În ce privește raportul subiect-obiect, să zicem că voința, fiind mai interioară, e mai degajată de vălul acesta, decât ideile tipice, cu toate că Schopenhauer însuși, la capitolul despre artă, va susține că orice operă perfectă, care exprimă prototipuri universale, poate naște o contemplație extatică, în care subiectul și obiectul se confundă. Dar când e vorba de timp, aici lucrurile se încurcă, întrucât voința (intuitiv sesizată) are forma timpului, pe când ideile platonice planează în afară de timp. Această obiecție — urmată de concluzii poate cam juvenile — se găsește consemnată într-o mică disertație filosofică, pe care am scris-o încă în timpul studiilor (*O problemă de filosofie*, 1904, cu un cuvânt de Titu Maiorescu) și din care citez câteva rânduri precise: „Pe când la voință văzuserăm că se destrămaseră numai două din vălurile tăinuitoare, anume spațiul și cauzalitatea, la ideile platonice observăm pe lângă acestea două și dispariția timpului, ce la voință era. Ideile platonice sunt în afară de timp, după cum sunt scutite

de spațiu și cauzalitate — și numai astfel provoacă contemplarea în artă. Prin urmare ele sunt despărțite de lucrul în sine numai printr-un singur văl al intelectului nostru, prin aceea că se arată în stare de obiect. Ele sunt atunci cea mai imediată relevare a lucrului în sine, iar nicidecum voința. Și astfel la concluzia schopenhaueriană că ideile platonice sunt obiectivarea voinței oarbe, se opune concluzia noastră cu totul contrară: Voința este obiectivarea (mai bine desfășurarea în timp) a ideilor platonice luminate".

Lăsând la o parte ultima frază a citatului, care ar depăși în orice caz considerațiile critice la care mă restrâng cu intenție și cred în mod firesc, în scrierea de față, mențin întreaga observare că prioritatea Voinței față de Idei, după criteriul de examen al lui Schopenhauer, nu reiese în chip neîndoielnic, ci duce la o controversă, ideile oferind în unele privințe aspecte mai apropiate de perfecția principiului ultim, decât tulburea și neliniștita voință.

Încheind observarea critică și reluând firul expozitiv, rămâne că Schopenhauer — așa cum altădată Kant a introdus „frumosul" ca punte între lumea suprasensibilă și acea sensibilă — a intercalat și el, între lumea ca voință și lumea ca reprezentare, zona ideilor platonice, a cadrelor fixe, dar totuși diferențiate, pentru a face tranziția de la voința unică, și indivizibilă, la pulberea variată a fenomenelor sensibile, risipite în spațiu și îmbrâncite în timp... O dată ce Schopenhauer își construiește mărețul său edificiu metafizic, încheiat în toate legăturile sale, deși poate materialul folosit nu este pretutindeni de aceeași calitate, sau unele pietre împrumutate a trebuit să le cioplească și să le subțieze prea tare, spre a le utiliza la clădirea lui — el să grăbește, ca pe baza interpretării sale teoretice, *să judece valoarea existenței și soarta omenirii.* Această parte o socoate atât de importantă, încât o încorporează, ca o aripă esențială, edi-

ficiului principal, și efectiv va deveni capitolul care va ajuta mai mult difuzarea operei și va stârni interesul public pentru personalitatea autorului ei. Fără șovăiri și fără rezerve, Schopenhauer se afirmă ca cel mai convins și mai tenace apostol al *pesimismului*.

Spre deosebire de Leibniz care afirmase că lumea aceasta este cea mai bună din toate câte sunt posibile, Schopenhauer conchide, dimpotrivă, că este cea mai rea din câte ar fi fost cu putință. „Trebuie să declar, spune el, că optimismul nu este numai o afirmare nesocotită a unor oameni al căror cap sec nu găzduiește decât cuvinte, că îmi pare o părere nu numai absurdă, dar cu adevărat nelegiuită, căci ea constituie o derâdere amară față de suferințele nenumărate ale umanității." Și Schopenhauer își ia misiunea să ne înfățișeze în culorile cele mai sumbre tabloul tragic al existenței. Lumea noastră ne oferă priveliștea întunecată a unei văi a plângerii. De aceea, era cu mult mai bine de n-ar fi fost deloc creată. Fundamentul acestei mizerii stă tocmai în aceea că esența ultimă a lumii este voința, elementul demonic, irațional, lipsit de orice finalitate. „Voința, a cărei obiectivare este viața omenească, ca și toate celelalte fenomene, este o tendință fără scop și fără sfârșit. În mod efectiv lipsa de țel și de orice limită este esența caracteristică a voinței în sine, care este o năzuință infinită." Și atunci toată frământarea crâncenă a universului n-are nici un rost, este o sterilă *zbatere pe loc* — un oribil dinamism static — fiindcă voința, singurul motor eficace al universului, nu-și propune nici o țintă de realizat. Toate eforturile sunt inutile fiindcă nu duc la o cât de mică înaintare. Atât speculația, cât și experiența contrazic existența vreunui progres, intelectual, moral sau material. „Rasa omenească este odată pentru totdeauna și prin natura ei sortită suferinței și ruinei; chiar dacă prin ajutorul statului și al istoriei s-ar putea remedia nedreptatea și mizeria încât pământul să devină un fel de țară îmbelșugată, oamenii ar ajunge să se lupte între ei de plictiseală sau excesul

de populație ar aduce foamea care-i va distruge." Așadar ori câte silințe continue ne-am da să îmbunătățim traiul oamenilor, rămân zadarnice. Această primă privire sumară nu ne poate duce decât la concluzii de mohorâtă amărăciune. Dar spectacolul găsit în lumea aceasta, cu cât este privit mai îndeaproape, cu atât apare mai tragic. Cine se pătrunde de înțelesul adânc metafizic al existenței își poate da seama ce realitate groaznică și absurdă este viața. Voința este înainte de toate luptă. Toate vietățile de pe pământ sunt între ele într-o luptă înverșunată. Războiul tuturor contra tuturor. Aceasta încă n-ar fi mare lucru. Dar știm că în toate ființele nu există decât o singură și aceeași voință. Voința în sine nu este divizată în felii, fiindcă nu stă în spațiu. Ea se găsește întreagă în fiecare din noi. Viața are astfel înfățișarea unui spectacol tragicomic, este o voință care se sfâșie singură, pe ea însăși. „Există în mod necesar în întreaga natură, în toate gradele de obiectivare a voinței o luptă neîncetată între indivizii tuturor speciilor și prin aceasta se arată un antagonism interior al voinței de a trăi, cu ea însăși. Această luptă se poate vedea mai bine în regnul animal care se hrănește din regnul vegetal, și în care orice animal servește la rândul lui de pradă și hrană altuia, cu alte cuvinte fiecare animal trebuie să cedeze materia prin care se reprezenta ideea sa, pentru ca un altul să poată să se manifeste, căci o creatură vie nu-și poate întreține viața decât în paguba alteia, în așa fel că voința de a trăi se hrănește pururea din propria sa substanță, și sub diversele ei forme, constituie propria sa hrană. Cel mai izbitor exemplu de acest gen ne este oferit de o furnică din Australia când este tăiată în două, o luptă are loc între partea anterioară și cea posterioară, capul apucă cu fălcile sale pe cea din urmă, care se apără cu îndârjire cu acul ei, lupta durează de obicei o jumătate de oră până ce alte furnice le răpesc." Vedem că și aici Schopenhauer nu se dezminte, căci excelează printr-o rară bogăție de exemple impresionante pen-

tru a-și ilustra teoria. Imaginea celor două jumătăți ale aceleiași furnici care se încaieră între ele într-o luptă atroce până ce cad epuizate este o icoană simbolică a întregii existențe. Aceeași luptă neîncetată o găsim până chiar și în sânul materiei, unde ia forma celor două forțe opuse, atracția și repulsia, sau forța centrifugă și cea centripetă. Tot așa noi oamenii, mici brazde tăiate dintr-o singură realitate de dincolo de vălul individuației, ne încăierăm în lupte deznădăjduite cu noi înșine, căci avem impresia că ne luptăm cu alții, deși aceeași voință unică se găsește la temeiul tuturor ființelor luptătoare. „Izvorul principal al celor mai mari rele care lovesc omul este omul însuși: *homo homini lupus*. Obișnuit, nedreptatea, fărădelegea, asprimea, cruzimea chiar caracterizează conduita oamenilor între ei. Uneori visuri nesocotite, alteori subtilități politice îi împing să-și declare război, atunci trebuie ca sudoarea și sângele populațiilor să curgă în valuri pentru a realiza fanteziile sau pentru a plăti greșelile indivizilor." Impulsul egoismului este atât de puternic în oameni încât Schopenhauer caută să-i dea o explicare. El o găsește în aceea că noi avem conștiința clară sau confuză că în noi se află realitatea ultimă, voința, pe când ceilalți ne sunt dați ca simple reprezentări. „Orice ființă gânditoare este în realitate și se simte ca fiind totalitatea voinței de a trăi sau esența lumii și totodată condiția integrantă a lumii ca reprezentare, deci un microcosm egal cu macrocosmul." Din această cauză noi suntem oricând gata „să sacrificăm totul, să distrugem universul întreg numai pentru a păstra o clipă mai mult eul nostru, această picătură de apă dintr-un ocean". Schopenhauer pune apoi în contrast energia de combativitate nesecată de care dă dovadă omul, cu micimea și goliciunea rezultatelor care-l așteaptă. Din moment ce în fiecare din noi este concentrată, în întregimea ei, voința absolută, ce disproporție rezultă între infinitatea dorințelor noastre așezate în făptura noastră atât de mărginită, și măruntele satis-

facții trecătoare, pe care ni le putem procura, asemenea cu pomana azvârlită unui cerșetor ca să-i prelungim mizeria! Atunci când voința noastră este stăvilită de vreun zăgaz avem durerea. Viața noastră este țesută din dorințe care se transformă într-un lanț de suferințe. Viața este voință, voința este năzuință, năzuința este sforțare, iar sforțarea este suferință. Deci, printr-un scurtcircuit de definiții, viața este inevitabil durere, chiar dacă o dorință e momentan satisfăcută se naște îndată alta... „Orice aspirație se naște dintr-o nevoie, dintr-o nemulțumire de stare, ea este deci o suferință atâta timp cât nu este satisfăcută; dar nu există satisfacție durabilă, ea nu este decât punctul de plecare a unei noi aspirații, mereu împiedicată în toate felurile, totdeauna luptând, deci veșnic o cauză de suferință; niciodată un scop final pentru ea, deci niciodată o limită, un capăt al suferinței. Dorințele voinței sunt fără margini și pretențiile sale inepuizabile: orice poftă satisfăcută naște o nouă poftă. Nici o satisfacție în lume n-ar ajunge să îndestuleze lăcomia ei, să pună un capăt pretențiilor ei, să umple abisul fără fund al inimii sale.“ Atunci când ni se împlinește o dorință avem ceea ce se numește o plăcere, Acel răgaz pasager dintre două dorințe, oamenii îl consideră drept plăcere. Iar dacă plăcerea nu este decât o pauză momentană, un interstițiu trecător între o dorință realizată și alta care de abia se naște înseamnă că ea nu este ceva pozitiv. Într-adevăr natura plăcerii este negativă. Plăcerea nu este un sentiment real, ci o simplă încetare a sforțării, o fugitivă amăgire. Ea este simpla și efemera clipă când constatăm lipsa oricărei dureri sau dorințe. Nu numai că putem spune că suntem în așa fel întocmiți încât simțim mult mai intens durerea decât plăcerea, dar aceasta din urmă nici nu are realitate pozitivă. Adevărata și singura canava din care este alcătuită viața rămâne durerea, căci „durerea și nevoia singure pot fi încercate pozitiv și se fac simțite prin ele însele“. Din această cauză bucuria celui care triumfă este cu mult mai mică decât

durerea celui care cade. Animalul mâncat are o suferință infinit mai mare decât plăcerea celui care îl mănâncă. Apoi sunt unele lucruri care atunci când ne lipsesc ne produc chinuri îngrozitoare, iar atunci când le avem ne apar simple fapte normale, lipsite de orice însemnătate, și care nu ne produc nici o bucurie. Durerea privațiunii este mult mai mare decât plăcerea posesiunii. Ba chiar posesiunea spulberă multe iluzii și aduce destule decepții. Tinerețea, sănătatea, bogăția trec neremarcate atâta vreme cât le avem. Ele nu ne atrag atenția decât sub forma dureroasă a regretelor, atunci când le-am pierdut. „Noi nu observăm sănătatea generală a corpului nostru, ci numai degetul unde ne strânge pantoful, nu apreciem mersul prosper al afacerilor noastre și nu ne gândim decât la un fleac care ne nemulțumește. Bunăstarea și fericirea sunt deci cu totul negative, durerea singură este pozitivă.“ Sau, ca să aduc și eu în aceeași ordine de idei o contribuție: Cine face astăzi o plimbare în jurul Iașului și privirea i se oprește pe dealurile fumurii ale Basarabiei nu simte probabil nimic deosebit; dar întrebați-ne pe acei care le-am apucat ridicându-se dincolo de granița țării cu câtă melancolie și suferință ne uitam odinioară la linia vânătă a dealurilor înstrăinate. Acum le avem, dar bucuria posesiunii nu echivalează ca vioiciune, cu durerea contemplării lor, altădată. „Devenire eternă, fugă neîntreruptă sunt condițiile esențiale ale fenomenului voinței. Același lucru se arată și în eforturile și dorințele omului, care-l ademenesc cu împlinirea lor ca și cum ar fi scopul ultim al voinței; dar îndată ce sunt realizate nu mai sunt ce erau, în curând uitate, repede învechite sunt totdeauna date la o parte, deși roșim de a o mărturisi, ca niște iluzii dispărute; prea fericit cel căruia îi rămâne încă vreo dorință de formulat, vreo aspirație de hrănit, pentru ca jocul trecerii neîncetate de la dorință la realizare și de aici la noi dorințe, trecere care se numește fericire când e rapidă, sau durere când e înceată, să poată să continue multă

vreme și să nu ajungă la acea stagnare, izvorul unei plictiseli formidabile care paralizează viața, cu regrete vagi, fără obiect determinat și cu o melancolie de moarte." În sfârșit, trebuie să mai constatăm faptul, cu triste repercusiuni asupra noastră, că o ființă este și mai aptă de a percepe viu durerea, cu cât are o inteligență mai dezvoltată. Planta lipsită de sensibilitate îndură mai puțin decât animalul. Animalele inferioare percep mai puțin durerea decât cele cu sistem nervos specializat. Omul cu inteligența sa puternică și conștiința sa clară este acela care va suferi cel mai mult. „Pe măsură ce fenomenul voinței devine mai perfect, suferința de asemenea se manifestă mai mult. Când cunoștința devine mai clară și conștiința crește, suferința se mărește și atinge gradul ei cel mai înalt la om; aici chiar ea este cu atât mai violentă, cu cât omul este înzestrat cu o cunoștință mai lucidă, cu o inteligență mai înaltă; acela în care sălășluiește geniul este de asemenea acela care suferă mai mult."

Ba chiar am văzut că ceea ce caracterizează omul este o sete veșnic nepotolită de cunoaștere, nevoia metafizică sortită să rămână totdeauna dezamăgită, căci „lumea este o problemă care nu poate fi rezolvată din cauză că orice filosofie, chiar cea mai perfectă, conține totdeauna un element inexplicat, asemenea cu un precipitat insolubil sau un rest lăsat de raportul irațional a două cantități". Vedem dar că tot datorită inteligenței nu numai intensitatea durerilor crește, ci și sfera lor se mărește. Raza durerilor unei ființe gânditoare devine mai largă și prin aceea că noi nu suferim numai pentru prezent, ci memoria trecutului servește ca un depozit suferințelor și mai ales viitorul ne obsedează și ne înspăimântă cu perspectivele sale sinistre. „Viața este ca o mare presărată cu tot felul de stânci și primejdii pe care omul le ocolește cu grijă și cu o prudență extremă, cu toate că știe că, chiar dacă va reuși să se păzească, fiecare pas l-a apro-

piat și mai mult de un naufragiu în alt chip formidabil și ireparabil, moartea, către care plutește de-a dreptul, ea este capătul ultim al acestei chinuite navigări, portul mai de temut decât toate primejdiile înlăturate." Spaima de moarte este îngrozitoare, ea este mult mai tare decât moartea însăși. Câtă vreme ești pe versantul vieții care urcă, nu simți fantoma înfiorătoare a morții care te pândește, dar când începi să cobori în cealaltă parte, n-o mai poți considera ca o jucărie. Atunci gândul morții se instalează în noi și ne face să simțim la tot pasul un rece fior de gheață. Fiece zi ne apropie mai mult de scadența finală, încât viața noastră se aseamănă cu mersul grav al unui condamnat la moarte în drum spre eșafod sau cu o agonie prelungită, dar fără putință de scăpare. Din prima clipă suntem sortiți pieirii, și fiece oră nu este decât o pomană pe care ne-o acordă moartea în generozitatea ei de realitate eternă care poate aștepta. „Moartea este chemată să învingă în cele din urmă, căci noi îi suntem dăruiți prin însuși faptul de a fi născuți, și ea nu face decât să se joace o clipă cu prada sa înainte de a o devora." Și cu toate acestea viața noastră fiind un adevărat chin ar trebui ca să vedem în moartea noastră o salvare. Atunci de ce moartea ne mai apare ca ceva care ne sperie? Natura știe ce face. Tocmai fiindcă viața este un chin, trebuie să fim menținuți în ea cu forța, amenințați cu această sperietoare, ideea de moarte. „Dacă viața ar fi prin ea însăși un bun prețios și incontestabil preferabilă neantului atunci n-ar fi nevoie ca ieșirea din ea să fie păzită de către portari atât de temuți ca moartea cu terorile ei." De fapt, esența noastră, voința, este eternă și indestructibilă. Numai fenomenele ei individuale și pasagere dispar. De aceea nu avem nici măcar mângâierea de a ști că o dată cu moartea noastră am sfârșit cu voința, acest izvor necesat de suferințe. Nu trebuie să ne bucurăm cum povestește istoria ce făceau tracii la moartea oamenilor, fiindcă aceasta este de puțină importanță față de miile de generații care vor bate

pe rând la poarta vieții. „De fiecare dată când se naște un om, ceasul vieții omenești este montat din nou, ca să repete frază cu frază, parte cu parte, cu imperceptibile variații plângerea spusă deja de nenumărate ori.“ Așadar din toate părțile ne este interzisă o satisfacție plină, iar balanța vieții se soldează netăgăduit prin aplecarea ei în mod definitiv înspre partea suferinței. Rarele momente când voința noastră nu este încordată formează plăcerile, dar acestea sunt infime, puține și extrem de trecătoare. Viața noastră este exclusiv împletită din lipsuri, oboseli, dorințe, dureri. Dar să ne închipuim că nu mai avem nimic din toate astea. Încetarea unei dorințe este plăcerea, dar aceasta este efemeră. Starea de plăcere nu se perpetuează căci vine plictiseala, tot așa de insuportabilă ca și durerea unei sforțări. În timp ce poporul de jos suferă fără răgaz, muncind și trudind din greu, în păturile aristocratice este atotputernică teribila plictiseală. Atunci aristocrații se adună în tot felul de societăți pentru a juca cărți sau a se bate în duel numai pentru a combate plictiseala și a omorî timpul. „În lipsa obiectelor de dorit, când printr-o prea ușoară satisfacție, îi sunt prea repede ridicate, un gol îngrozitor, plictiseala, pune stăpânire pe om, cu alte cuvinte propria sa ființă și existență chiar îi devin o povară insuportabilă... ea sfârșește prin a imprima trăsăturilor o adevărată pecete de disperare.“ Oamenii numai în aparență sunt atrași de țeluri sau idealuri, de fapt ei sunt împinși de necesitățile voinței. „Nu din propriul său impuls se mișcă omul căci, dimpotrivă, el s-ar odihni bucuros, ci trebuința și plictiseala sunt biciurile care întreține sfârleaza în rotație. Viața omului oscilează, ca un pendul, între durere și pliotiseală, acestea sunt în realitate cele două elemente ale ei. Dacă s-ar acorda omului o viață eternă, rigiditatea nestrămutată a caracterului său și limitele strâmte ale inteligenței sale i-ar părea cu timpul atât de monotone și i-ar inspira un atât de mare dezgust că pentru a se dezbăra de ele ar sfârși prin a prefera neantul.“ Organis-

mul nostru copleşit de dureri sau plictiseală îşi caută adesea dar în zadar un liman. Este interesant să observăm că după Schopenhauer natura a ştiut să inventeze un refugiu pentru a micşora suferinţele prea tari. Nebunia are acest rol conservator. Scopul ei este de a ne scăpa de dureri atunci când devin insuportabile. Este un fel de uitare lăsată de natură pentru a cruţa pe unii indivizi ale căror amintiri ar fi din cale afară de dureroase. Ceea ce caracterizează inteligenţa celor nebuni este faptul că ei nu mai leagă prin memorie evenimentele între ele, cele de azi cu cele de ieri sau cu cele viitoare, şi deci nu-şi mai amintesc deloc de întâmplările prea penibile, după cum cei cu mintea sănătoasă în mod voit caută să înlăture reminiscenţele neplăcute... „Când durerea cauzată de un gând sau amintirea este destul de intensă pentru a deveni absolut insuportabilă şi a face pe individ să sucombe, atunci natura, a cărei nelinişte e trezită, recurge la nebunie ca la ultima scăpare care-i rămâne de a salva viaţa: spiritul torturat sfarmă, pentru a zice astfel, firul amintirilor sale, umple lacunele cu ficţiuni, şi găseşte în nebunie un adăpost contra suferinţelor morale care covârşesc forţele sale — cum se amputează un picior cangrenat, pentru a-l înlocui cu un membru artificial.“ După cum teologia este un refugiu faţă de neîndurata perspectivă a morţii, nebunia oferă alinare celor care au avut de suferit prea mult. O altă dovadă că viaţa aceasta e plină numai de dureri şi că plăcerile sunt doar scânteieri efemere, fără consistenţă, într-un ocean imens de beznă, o avem în faptul că nu se poate face nici o epopee care să cânte fericirile oamenilor. Povestirile sunt totdeauna interesante şi au culori vii numai câtă vreme ni se descriu caznele şi luptele oamenilor. „Orice compunere epică sau dramatică nu poate într-adevăr să aibă ca subiect decât luptele, eforturile, strădaniile în căutarea fericirii, şi nu fericirea durabilă şi perfectă ea însăşi.“ O dată ce eroul izbuteşte a fi biruitor, opera se termină, căci fericirea fiind o deşăr-

tăciune amăgitoare nu-i compatibilă cu prea ample zugrăveli.

Vocabularul suferințelor este mult mai bogat și mai plastic. *Divina Comedie* a lui Dante este pur și simplu admirabilă prin puterea ei sugestivă și imaginile ei impresionante, atunci când ne descrie infernul, căci a avut un model real în însuși iadul suferințelor pământești. Scrierea aceasta devine însă plicticoasă și anostă atunci când încearcă să ne descrie cam cum ar fi paradisul. Înfățișarea unei vieți de beatitudine și extaz este totdeauna fadă în lipsa oricărui model. „Infernul universului întrece infernul lui Dante prin aceea că fiecare trebuie să fie diavolul semenului său: există de asemenea un supra-diavol, superior celorlalți, este cuceritorul care pune sute de mii de oameni unii în fața altora și le strigă: a suferi, a muri este soarta voastră, deci împușcați-vă, omorâți-vă între voi — și ei o fac." De aici se poate vedea iarăși, destul de bine, că fericire prelungită nu există. Atunci când nu ne întâlnim cu realitatea dură a durerii trăim într-o lume de iluzii, care când vrem să le prindem se sparg ca niște de oameni unii în fața altora și le strigă: a suferi, a muri, Ca să înțelegem aceasta este de ajuns de altfel de a constata că existența întreagă se desfășoară în timp, care este neființă. „Cât de lungă este noaptea timpului nesfârșit comparată cu visul scurt al vieții! Nici un om n-a trăit în trecut și nici unul în viitor, numai prezentul este forma proprie oricărei vieți. Dar acesta fuge liber spre trecut și această fugă este o trecere necontenită către distrugere, o moarte perpetuă. Existența în timp este totodată o nouă existență, căci timpul nu este decât ceea ce face ca un obiect să poată avea două calități opuse: de aceea orice fenomen în timp sfârșește prin a nu mai fi." Iată dar o serie de considerații întunecate cu ajutorul cărora acest cugetător aspru vrea să-și întemeieze concepția sa pesimistă. Schopenhauer scrie cu o mână de maestru evanghelia pesimismului contemporan. Cu o rară bogăție de exemple și cu arta dirijării lor spre o con-

cluzie convergentă el întocmește cu mare precizie inventarul suferințelor noastre și perfectează descrierea îndoliată a vieții de pe pământ. „Și această lume, teatru de suferințe ale unor creaturi chinuite și torturate care nu persistă decât cu condiția de a se devora între ele, unde fiecare animal de pradă este mormântul viu a mii de alte animale și nu-și datorește conservarea sa decât unei serii de martiri, unde mai târziu cu inteligența crește de asemenea și facultatea de a suferi, ajungând la om la gradul ei suprem și cu atât mai ridicat, cu cât omul este mai inteligent, ei bine această lume este aceea căreia se pretinde a se aplica optimismul și despre care se spune că este cea mai bună din toate câte sunt posibile.“ Această priveliște este atât de dezolantă încât cere neapărat posibilitatea unei mântuiri. De aceea în partea finală a filosofiei sale Schopenhauer se îngrijește să ne arate care pot fi leacurile simple sau eroice pentru a ne salva din valurile durerii.

Această medicină morală va forma cuprinsul celor două capitole viitoare.

CAPITOLUL V

MIJLOACE DE EVADARE: CONTEMPLAȚIA ESTETICĂ

Am ajuns cu expunerea filosofiei lui Schopenhauer la acele concluzii deprimante și pesimiste în ce privește valoarea lumii, concluzii întemeiate pe o foarte vastă documentare empirică și totodată pe considerații de natură metafizică. Tabloul sumbru al existenței schițat atât de viu de către Schopenhauer decurge metafizicește din faptul că fondul întregii existențe îl constituie un element ultim lipsit de orice finalitate, voința oarbă. „Voința poate să știe ce vrea la un moment dat, dar nu știe însă ce vrea în genere." Înfățișarea sinistră și absurdă a vieții se datorește mai ales împrejurării că această voință demonică, pururea agitată, se întovărășește cu lumea din timp și din spațiu, dând naștere unui imens câmp de carnagiu. Fărâmițarea lumii în indivizi este o iluzie nenorocită, căci existența este în fond unică și indivizibilă. Aceeași voință se află în toate fenomenele, și singură se sfâșie pe ea însăși. Pentru aceste considerații de ordin teoretic Schopenhauer ne prezintă în culori extrem de întunecate spectacolul plastic al vieții, ca pe o veșnică vale a suferinței, unde spasmele durerii, aproape neîntrerupte, covârșesc cele câteva plăceri sporadice și lipsite de vlagă. Cu graiul său înflorit Schopenhauer ne arată că plăcerile vieții noastre formează, în decursul scurtei noastre treceri pe pământ, o mică insulă, disparată față de întinderea enormă a suferințelor grele, asemenea visului unui cerșetor, în care bietul om se visează rege, iluzie

curând spulberată o dată cu trezirea la mizeriile vieții reale. Numai un naiv poate susține că lumea aceasta este cea mai bună din toate câte sunt posibile. „Dacă s-ar pune în fața ochilor fiecăruia din noi suferințele și torturile înspăimântătoare la care viața sa este mereu expusă, ar fi cuprins de teroare: optimistul cel mai nesimțitor dacă ar parcurge spitalele, lazaretele, sălile de operații, închisorile, camerele de tortură și staulele de sclavi, dacă ar fi condus pe câmpurile de bătaie și în locurile de suplicii, dacă ar pătrunde în întunecatele colțuri unde mizeria se retrage pentru a se ascunde de privirile curiozității reci, dacă în fine i s-ar permite să arunce o privire în turnul lui Ugolin înfometat, fără îndoială că el însuși ar ajunge să înțeleagă de ce natură este această lume, cea mai bună posibilă.“ Absurditatea optimismului este strigătoare la cer.

Cuantumul suferinței este la tavan și dacă numai puțin s-ar accentua răul, atunci mersul întregului univers s-ar scrânti, lumea n-ar mai putea să subziste și s-ar transforma într-o ruină. Dar chiar dacă răul n-ar avea proporțiile îngrozitoare pe care i le constatăm, prin însuși faptul că există, ne face să ne pierdem definitiv încrederea în viață. „Când mii de indivizi ar trăi în fericire și calm, aceasta n-ar putea anula chinurile și torturile de moarte ale unei singure creaturi omenești. Dacă suma răului ar fi de o sută de ori mai mică decât este în realitate, faptul singur că el există ar ajunge să stabilim adevărul că n-avem a ne bucura, ci a ne întrista de existența lumii.“ Niciodată optimismul de bună credință n-ar putea explica și mai ales îndreptăți cel mai mic chin omenesc. Dacă ne-ar spune că viața aceasta este o lecție și o încercare i-am putea răspunde că tocmai din cauza aceasta am fi preferat repausul. „Se poate considera viața noastră ca un episod care tulbură în mod inutil beatitudinea și odihna neantului.“ În orice caz decât o asemenea existență este de o mie de ori preferabil neantul. Dacă am bate la cripta mormintelor — adaugă Schopenhauer —

și am rechema la viață pe cei care dorm în neființă, ei ar clătina din cap cu hotărâre, în semn de refuz. Desigur o experiență cam greu de efectuat, fiind nevoie pentru ea mai întâi de autorizația autorităților, care nu se impresionează de chestii metafizice, și mai ales fiindcă morții nu obișnuiesc să dea din cap ca să-și arate nemulțumirea că au fost treziți din somnul lor adânc. Dar neapărat e vorba aici numai de o ficțiune literară, tot așa cum va fi aceea din poemul „*Lazare*" a parnasianului Léon Dierx, poet mai puțin cunoscut ca alții, deși votat la Paris prinț al poeților, după moartea lui Mallarmé:

„Oh! que de fois, à l'heure où l'ombre emplit l'espace,
Loin des vivants, dressant sur le fond d'or du ciel
Ta grande forme aux bras levés vers l'Éternel,
Appélant par son nom l'ange attardé qui passe;

Que de fois l'on te vit dans les gazons épais
Te mouvoir, seul, grave, autour des cimetières,
Enviant tous ces morts qui dans leur lit de pierres
Un jour s'étaient couchés pour n'en sortir jamais!"

Era natural ca Schopenhauer, după ce ne prezintă tabloul înfiorător al existenței, să simtă că nu se poate opri aici. El și-a dat seama că oamenii așteaptă ceva mai mult de la un mare gânditor. De aceea el va căuta să descopere oarecare mijloace de evaziune din acest infern de suferințe. Filosofia sa nu se mărginește numai la acele triste constatări, ci cuprinde și o parte de precepte, de îndrumări pentru viață, prin care caută să ne învețe ce este de făcut pentru a ne desprinde din iadul chinurilor pământești. Morala apare astfel ca o tehnică a filosofiei așa cum există o tehnică poetică pentru perfectarea operelor de artă și după cum medicina este o tehnică a biologiei. Metafizica lui Schopenhauer se completează astfel cu recomandarea unor leacuri de alinare, cu prescrierea unor mijloace de a ne sustrage din vârtejul acestei lumi mizerabile.

Urmează să studiem acum spărturile descoperite de Schopenhauer în pereții temniței noastre, prin care ne

vom strecura măcar vremelnic, dacă nu în mod definitiv, într-o atmosferă senină de lumină și liniște. Să vedem cum este posibilă o salvare. Ne amintim că după Schopenhauer inteligența este o funcțiune spirituală, mai puțin însemnată decât voința. Intelectul nostru nu are o existență autonomă sau autocefală, nu este un instrument pentru realizarea unor scopuri proprii. „În regulă generală cunoașterea este totdeauna ocupată să servească voința: ea s-a născut pentru acest serviciu." De aceea rolul său nu este acela de a cunoaște în mod dezinteresat, ci se reduce la funcțiunea servilă de a furniza mijloace de acțiune, motive de satisfacție pentru voința nesăturată în tendința ei de afirmare. Cu toate acestea, intelectul, deși este sclavul voinței care l-a creat, totuși el are unele veleități de emancipare. Aceste tendințe de răzvrătire ale inteligenței sunt întâlnite și în viața de toate zilele, dar adesea înfășurate în formă de glumă. De câte ori nu ni se întâmplă să nu ne putem fixa atenția asupra unui lucru, deși avem tot interesul. Tot așa, uneori nu reușim să ne amintim ceva de mare însemnătate pentru momentul în care ne aflăm. Memoria și atenția, prin refuzul lor de a funcționa prompt, joacă un fel de farse voinței. Așadar, se remarcă până chiar și în cele mai comune activități sufletești unele încercări slabe ale inteligenței de a-și căpăta independența. Însă bineînțeles acestea nu pot rămâne de lungă durată, căci cu toate șuguielile lor, memoria și atenția sfârșesc prin a se fixa în cele din urmă, sub impulsul persistent al voinței. Totuși există și împrejurări mai serioase când se produce un proces de separație, deși vremelnic și neînsemnat, între inteligență și voință. Atunci când inteligența cunoaște pentru plăcerea de a cunoaște. Ea nu mai este utilizată de egoismul voinței căreia nu-i mai oferă nici mijloace de satisfacție, nici acel teatru de acțiune care a fost *ab origine* lumea ca reprezentare. Important este să reținem posibilitatea unor momente când inteligența se eliberează din ghearele voinței. Dacă procesul de

emancipare al inteligenței se înfăptuiește și dacă eul nostru se identifică facultății noastre de a cunoaște, devenită pură, atunci am scăpat din încordarea dureroasă a voinței, pururea zbuciumându-se pentru obiecte nedemne. Când inteligența noastră nu mai este preocupată de tensiuni practice, când reflectează și contemplă lumea, dezbrăcată de orice umbră de interes personal și egoist, ca o oglindă limpede, atunci noi ne-am eliberat de sub presiunea voinței. „O dată cu voința dispare conștiința, individualitatea în toți se șterge și cu ea tristețile și mizeriile ei." Astfel de eliberări din strânsoarea voinței există. Savanții care fac știință pentru știință, în cercetările lor, n-au nici o legătură imediată cu interesele voinței, ci caută să devină subiecte pur cunoscătoare. Ei nu se gândesc la aplicații practice, ci sunt ca o simplă oglindă care vrea să răsfrângă obiectele așa cum sunt. În al doilea rând, omul prin cunoștința științifică stabilește un determinism mai lung între șirurile de fenomene, nu este prin urmare captivul clipei momentane și astfel își atenuează suferințele. Cel mai sigur mijloc de a înlătura o durere este de a-i cunoaște cauza, căci dacă ne dăm seama că o durere a fost fatală, că n-am fi putut scăpa de ea orice am fi făcut, atunci ea se micșorează. Noi suferim mai ușor nenorocirile inexorabile ale soartei, decât urmările dezastruoase ale propriilor noastre greșeli. „Nimic nu poate contribui mai mult să ne calmeze decât de a considera toate evenimentele din unghiul de vedere al necesității; adică drept instrumentele unui destin suveran și nenorocirea prezentă ca pe o consecință inevitabilă a concursului de împrejurări interioare și exterioare. De aceea noi nu gemem și nu strigăm decât atâta vreme cât sperăm să influențăm prin aceasta pe ceilalți sau să ne excităm pe noi înșine la eforturi extreme. Însă, copii sau oameni maturi, noi știm foarte bine să ne resemnăm din moment ce vedem clar că nimic nu mai poate fi schimbat din ceea ce s-a întâmplat."

Însă dacă știința ne poate oferi oarecare mângâiere, nu ne poate însă izbăvi complet de voință, nici măcar momentan, căci ea este opera rațiunii în a cărei alcătuire s-au cristalizat intențiile voinței. „Orice ocupație abstractă a spiritului este călăuzită de voință care îi dă direcția trebuitoare intențiilor sale și care concentrează atenția; de aceea abstracția este totdeauna însoțită de un efort, și efortul presupune o activitate a voinței." Așa se explică de ce descoperirile științifice, deși făcute momentan în mod dezinteresat, se dovedesc a avea apoi aplicări practice din cele mai utile. O cunoaștere obiectivă, pentru a reuși să ne scoată cu totul din țesătura tendințelor voinței, trebuie să fie și intuitivă. Acest lucru nu este în întregime posibil, după cum vom vedea îndată, dacât în artă, care ne apare astfel ca adevărata eliberatoare.

Aici Schopenhauer insistă că cei care sunt capabili de o astfel de cunoaștere intuitivă, pur contemplativă, când sunt înăbușite toate preocupările egoiste, nu sunt oamenii de rând, ci numai oamenii superiori. Oarecare emancipare a inteligenței se poate observa și la oamenii obișnuiți, ba chiar putem întrevedea un atare efort obscur de-a lungul scării viețuitoarelor. Dar pentru ca inteligența să se poată într-adevăr emancipa trebuie ca ea să aibă un grad deosebit de dezvoltare. Numai la genii inteligența este îndeobște atât de puternică încât depășește energia cerută de interelese stricte ale voinței. „Separarea crescândă dintre intelect și voință își atinge gradul său suprem în geniu, când intelectul ajunge a se detașa complet de rădăcina lui, voința, în așa fel ca să devină cu totul liber: prin aceasta numai, lumea ca reprezentare își dobândește o perfectă obiectivitate. Lumea nu poate să fie prinsă cu culoarea și forma sa adevărate, și în semnificația ei completă și justă, decât când intelectul, degajat de orice voință, planează liber deasupra obiectelor și când fără a fi stimulat de voință se dedă unei activități energice. O astfel de stare, neîndoios contrară esenței și destinației intelectului, deci până la un anumit punct

contrară ordinii naturii, de unde și raritatea sa, este ceea ce constituie geniul, la care această stare se produce într-un grad înalt și într-un mod permanent, în timp ce la ceilalți nu se întâmplă decât excepțional și mai puțin accentuată." Grație acestei dilatări neobișnuite a inteligenței lor, geniile se pot smulge mai lesne din necesitățile strâmte ale voinței. Geniul este acel intelect care privește lucrurile în esența lor, sub *specie aeternitatis*. „Ceea ce constituie darul geniului, care-i este înnăscut, este de a recunoaște esența lucrurilor în afară de toate relațiile." El degajează din fiecare exemplar individual forma tipică, universală, ideea platonică. Pentru geniu un fenomen nu apare ca o clipă în timp și ca un colț din spațiu sau ca efectul unei cauze temporale. Un cap genial iese din individualul pur și desprinde totdeauna din lucruri ideile platonice care trăiesc în eternitate. „În particular vede totdeauna generalul, acesta este caracterul fundamental al geniului, în timp ce omul normal nu recunoaște niciodată în particular decât particularul, fiindcă numai cu acest titlu singur particularul aparține realității care este ceea ce îl interesează, adică ceea ce are raporturi cu voința sa." Din moment ce înlăturăm tot ce este accidental pentru a ne complace în contemplația dezinteresată a prototipurilor, ne situăm deasupra lumii din timp și din spațiu, care este răspunzătoare de suferințele noastre. O dată cu dispariția vălului de individuație, se distruge și cauza ciocnirilor dureroase. De aici fruntea senină și privirea clară a geniului. Din pricina aptitudinilor de a trăi în lumea ideilor eterne decurg pentru genii o serie de inconveniente în viața practică. În viața obișnuită, temporală, trebuie să știi să mânuiești nuanțele mărunte și complexe. Or, neputința geniului e tocmai neputința de a utiliza fenomenele așa cum sunt în timp și spațiu. El are chiar o mare aversiune pentru matematici. De aceea el este stângaci și inapt, un rătăcit în viața de interese meschine de toate zilele, ca și un copil mare. Geniul se mai aseamănă cu un copil prin

aceea că la amândoi predomină intelectul asupra trebuințelor voinței. Din moment ce geniul schimbă misiunea firească a intelectului, el va rămâne veșnic un mare neadaptat, ca acea pasăre marină care, silită să meargă pe uscat, e stângace și greoaie „car ses ailes géant l'empêchent de marcher". Preocupat pururea de umanitatea întreagă și uitând de interesele sale ca individ, instinctul de conservare îi va lipsi. „Omul genial, atât și întrucât este genial nu va fi prudent." Dintr-o situație oricât de periculoasă el va observa nu pericolul, ci aspectul ei pitoresc, artistic, la fel cu acel savant din antichitate care, deși amenințat de lava vulcanului, nu s-a putut împiedica de a se apropia să-l studieze. Omul normal nu va comite niciodată „excentricitățile, inconsecvențele personale, prostiile chiar, cărora geniul este expus din cauză că intelectul său nu se mărginește exclusiv în a fi călăuza și păzitorul voinței, ci se dedă contemplației pur obiective a lucrurilor". Pentru același motiv, crede Schopenhauer, geniile nu se bucură niciodată de favoarea sexului feminin, întrucât femeia trăiește exclusiv în temporal, ea nu se încurcă în prototipuri, și deci nu poate înțelege sau avea vreo simpatie pentru geniu. După el — antifeminist feroce — femeile au un spirit îngust, aplicat la lucruri mărunte, imediate, sunt incapabile de idei generale și deci nu pot avea niciodată geniu. „Femeile pot avea un mare talent dar nicidecum geniu, căci ele sunt totdeauna subiective." Misiunea lor este pur fiziologică, și de aceea nu se pot niciodată detașa de voința de a trăi. Dincolo de pornirile personale ale lui Schopenhauer, fapt este că marile genii au avut mult de suferit de infidelitățile femeii. Edmond Rostand în piesa *L'Aiglon* — cu intuiția exactă a realității — o pune pe necredincioasa soție a lui Napoleon să spună: „Quant à cela je nie, qu'on ait jamais aimé quelqu'un pour son génie". Aceeași temă o găsim în *Luceafărul* lui Eminescu. Un geniu se înamorează de o muritoare, și vrea să renunțe pentru ea la tot, chiar la nimbul nemuririi. El cere pă-

rintelui ceresc să-l dezlege de imortalitate, piedica din calea iubirii împărtășite, ca să poată urma soarta adoratei sale pământene. Stăpânul lumii îi dă povețe înțelepte, dar când vede că nu reușește a-l face să înțeleagă ce-l așteaptă, îi arată în jos ce se petrece pe pământ. Vicleanul paj de casă, Cătălin, izbutise să câștige acea inimă mai repede, arătându-i „din bob în bob amorul". În manuscrisul său Eminescu ne-a lăsat alături un mic comentariu în care spune că geniul are nemurire dar n-are noroc. El nu poate ferici pe nimeni și nimeni nu poate să-l fericească. Tot în legătură cu natura geniului de a trăi în intemporal, Schopenhauer explică de ce unii din ei înnebunesc. Există o înrudire între geniu și nebunie. „Asemănarea adesea observată între geniu și nebunie se bazează pe separația dintre inteligență și voință care este proprie geniului, dar contrară naturii." Nebuni sunt acei oameni care nu mai văd legăturile reale dintre lucruri. La geniu avem cam același lucru. El trăiește perpetuu în lumea ideilor platonice și nu se mai preocupă de legăturile empirice dintre fenomene. Nu se spune degeaba că nu există poet fără un grăunte de nebunie. „Nebunul recunoaște exact prezentul și câteva fragmente din trecut, dar el nu recunoaște înlănțuirea, relațiile; ceea ce face ca el să acționeze și să vorbească într-un mod incoerent; ori aceasta este tocmai punctul de contact al geniului cu nebunia: omul de geniu pierde și el din vedere noțiunea înlănțuirii lucrurilor, căci el neglijează cunoașterea relațiilor, adică cea dirijată de principiul rațiunii, pentru a nu vedea și a nu căuta în obiecte decât ideea lor, pentru a nu prinde din ele decât expresia vizibilă a naturii lor adevărate, prin care un singur obiect reprezintă întreaga specie." Schopenhauer mai adaugă, cu darul său de pătrundere și de minunat psiholog, că natura atotînțeleaptă a avut grijă să nu creeze prea multe genii, căci atunci ar fi în pericol însăși perpetuarea speței. „Este perfect în concordanță cu legea sa de parcimonie ca natura să nu acorde superioritate intelectuală generală decât

la foarte puțini indivizi și ca ea să facă din genii cea mai rară din anomalii, rezervând marii mulțimi de oameni doza de inteligență strict necesară conservării individului și a speței.“ Voința își servește mult mai bine interesele sale prin oameni mediocri. Apoi geniile, fiind un fel de monștri prin excesul lor de inteligență, se vor simți și vor fi într-adevăr extrem de izolați, ca niște piscuri înalte de munte. Ele nu pot avea prea multe lucruri comune cu oamenii de rând și rar se vor întâlni chiar între ele, fiind foarte puține. „O mare superioritate intelectuală izolează mai mult decât orice și expune la ură, cel puțin la ura ascunsă.“ Nu numai că geniul este un lux al naturii dar el e și ceva inutil. „Un om de înalte și rare facultăți intelectuale, obligat să se ocupe de vreun lucru util, seamănă cu un vas superb și ornat de cele mai frumoase picturi care ar fi întrebuințat ca oală de bucătărie și să compari oamenii utili cu oamenii de geniu este a asemăna piatra de zidărie cu un diamant.“ După Schopenhauer frumosul și utilul se întâlnesc foarte rar. Obiectivitate, dezinteresare, inutilitate sunt caracterele unei opere de geniu. „A fi inutile face parte din caracterele operelor de geniu, este titlul lor de noblețe.“ Din toate aceste cauze geniile nu sunt ușor recunoscute de contemporan, ci numai posteritatea le confirmă.

S-a arătat că oamenii care fac știință pură sunt aceia care reușesc să se dezrobească întrucâtva și momentan de sub impulsia oarbă și dureroasă a voinței. Această descătușare se realizează perfect în artă. Adevăratele genii sunt creatoare în artă. În știință întâlnim mai degrabă talente. În contemplația estetică procesul de eliberare de sub tirania voinței și din cortegiul ei de suferințe este mult mai complet. Lucrul s-ar putea explica în modul următor. Și știința se ocupă în definitiv cu degajarea de forme tipice și permanente, esențiale și universale, însă aceste forme sunt abstracte. Arta operează și ea cu idei platonice, însă le încarnează într-un exemplar concret. Un singur exemplar individual este astfel prezentat de artă,

încât poartă vizibil, exprimă plastic ideea platonică. Când omul de știință vrea să concretizeze o lege, recurge la acumulări de exemple, adică coboară oarecum din nou în multiplicitatea fenomenelor voinței, din timp și spațiu, pe când în artă ideea platonică este întrupată într-un singur exemplar expresiv, așa că o putem percepe în mod intuitiv. În afară de aceasta, știința păstrează în ea principiul rațiunii suficiente cu toate formele lui, în timp ce arta ne redă în mod intuitiv înseși ideile eterne, treptele de obiectivare imediată a voinței. Obiectivitate perfectă nu este posibilă decât prin cunoștință intuitivă, cea abstractă fiind prin definiție interesată, iar procesul intuiției ideilor platonice se realizează mai lesne și mai bine în emoția estetică. Așadar, adevărata atitudine de contemplație dezinteresată o avem nu atât în știință, cât în artă. „Totdeauna numai în sânul concepției intuitive, orice adevărată operă de artă, orice gândire nemuritoare și-a găsit scânteia creatoare."

Schopenhauer era un admirabil cunoscător al tuturor artelor. Estetica sa este un capitol din cele mai bine hrănite din întreaga sa operă. După el orice operă de artă trebuie să ne înfățișeze o formă tipică, nu un caz individual. „Am găsit în contemplația estetică două elemente inseparabile: cunoștința obiectului nu ca un obiect individual, ci ca o idee platonică, adică drept formă permanentă a întregii acelei specii de obiecte; apoi conștiința intimă a subiectului cunoscător nu ca o conștiință individuală, ci ca o conștiință a subiectului pur cunoscător și independent de voință." Așa bunăoară drama lui Shakespeare, *Othello,* este o capodoperă fiindcă nu ne descrie pe un gelos oarecare ci ne prezintă gelozia însăși încarnată cât mai verosimil într-un individ. La fel cu *Avarul.* Pe urmă *Romeo și Julieta* este iubirea în sine ajunsă la paroxismul ei. Cine contemplă ca amator o operă de artă sau cu atât mai mult cine o trăiește ca autor se ridică în lumea ideilor eterne și astfel scapă din ghearele de fier ale voinței egoiste. Toate acele forme sau opere de artă

care nu ne redau idei tipice nu sunt artă propriu-zisă. Când vreunui scriitor fără talent îi spui că lucrarea sa se ocupă de un conflict fără de nici un interes uman, și care nu-i nici măcar verosimil, iar el te asigură, cu candoare, că s-a întâmplat aievea acest eveniment, nu-și dă seama că individualul nu interesează în artă. Unui portret nu-i poți cere o asemănare migăloasă cu modelul, căci el trebuie să redea numai elementele caracteristice, tipice și esențiale, ale unui om. Altfel fotografia nu numai că ar fi și ea o artă, dar ar fi atunci arta prin excelență. Chiar în cinematograf — unde se face de altfel o selecție de scene esențiale — se interpun elemente neartistice fiindcă se întrebuințează fotografia. Însă pentru vulg fotografia este arta eminentă, fiindcă reproduce exact figura fizică a cuiva, ba poate pentru unii ar mai fi superioară picturii — gluma e a lui Zola, în *Terèse Raquin* — și pentru motivul că nu miroase a ulei. Meritul lui Schopenhauer a fost că ne-a dat un minunat criteriu — pentru împrejurări foarte diverse — de a distinge între frumos și contrafacerea lui.

Trebuie să reținem că după Schopenhauer arta este o contemplație a lucrurilor, independentă de principiul rațiunii, că ea exprimă în mod intuitiv idei platonice eterne. Orice lucru poate fi frumos dacă ne este prezentat ca expresia unei idei nepieritoare. Arta constă în suprimarea accidentelor și a vălului de individuație. Atunci când ești față în față cu ideea platonică, ești pătruns de emoția frumosului și cazi într-un fel de contemplație dezinteresată, uiți complet de necazurile soartei personale, așa că îți este absolut indiferent dacă privești un frumos apus de soare de la fereastra unui palat măreț sau prin ochiul îngust al unei temnițe, dacă ești rege sau cerșetor. „O simplă privire aruncată liber asupra naturii ajunge ca să ne însuflețească dintr-o dată, să înveselească și să susțină pe cel agitat de o pasiune, de necesitate sau griji: furtuna pasiunii, impulsul spaimei sau al dorinței, toate torturile voinței s-au liniștit ca prin farmec. Căci

în acea clipă când, detașați de voință, noi ne lăsăm în voia cunoștinței libere și pure, intrăm într-un anumit fel într-o lume, unde nimic din ceea ce tulbură voința, și prin aceasta ne muncește atât de violent, nu mai există." Astfel am scăpat de ceea ce este urât în eul nostru. Iar dacă reușim să cădem în extazul contemplației pure, chiar când suntem fizicește periclitați, dacă înăbușim vocea voinței chiar când interesele personale opun o rezistență extraordinară, ajungem la o beatitudine specială numită sublim. Când izbutim să ne identificăm cu un spectacol grandios, în ciuda oricăror pericole, avem emoția sublimului. „Când aceleași obiecte care ne invită să le contemplăm sunt în raport de ostilitate cu voința umană în general, așa cum se obiectivează în corpul omenesc, când îi sunt funeste, amenință omul cu o putere irezistibilă, sau prin incomensurabila lor mărime îl fac să pară un atom, când totuși acest raport dușman voinței nu este acela care atrage atenția spectatorului ci, deși îl vede și îl recunoaște, îl omite cu știință, se oprimă pentru a se smulge voinței sale și relațiilor ei, și dedându-se contemplației privește cu calm, ca pur subiect de cunoaștere, străin oricărei voințe, aceste obiecte, atât de temute, când în aceste condiții, el gândește numai ideea lor, lipsită de orice relație, când se atașează fericit contemplației lor, și deci se ridică prin însuși acest fapt deasupra sa, deasupra personalității și voinței sale și orice voință a dispărut, atunci îl pătrunde sentimentul sublimului." Pe când în fața frumosului contemplația se obține fără luptă sau mare efort, când e vorba de sentimentul sublimului uitarea eului se realizează în mod brusc și violent. Cu greu ne putem opri de a nu da mai multe amănunte din minunatele idei cuprinse în *Estetica* lui Schopenhauer. Așa bunăoară el explică întrebarea de ce preferăm lumina întunericului. Lumina este cea mai prețioasă bijuterie a coroanei frumosului, niciodată percepția culorilor nu este însoțită de afecte neplăcute, fiindcă jocurile de lumini sunt cel mai potrivit cadru

pentru ideile platonice. Apoi, lumina palidă și molatică de lună este mai artistică decât cea a soarelui, din cauză că aceasta din urmă este mai intensă și ne menține în contact strâns cu viața, pe când luna, cântată de toți poeții, este simbolul înstrăinării de tot ce este terestru. (Schopenhauer uită că de multe ori lumina de lună face destule pozne în trezirea dorului de viață.) În același fel se explică de ce literatura se folosește cu predilecție de trecut pentru a fi cadru evenimentelor redate. Imaginile trecutului prin îndepărtarea lor nu mai excită apetitul voinței. Ceea ce interesează viața este prezentul sau cel mult viitorul. Trecutul prin natura sa este detașat de frământările voinței, și e mult mai propriu unor emoții estetice de un farmec deosebit. Tot așa depărtarea în spațiu. Farmecul călătoriilor și plăcerile turiștilor se explică prin aceea că prin fața ochilor ne trec obiecte sau peisaje fără o legătură directă cu interesele voinței noastre. Locuitorilor dintr-un sat din Africa nu li se pare nimic frumos în viața lor și în ceea ce îi înconjură, pe când nouă ne apar extrem de pitorești.

Tot în legătură cu concepția fundamentală de estetică a lui Schopenhauer, care de altfel îi datorește lui Platon teoria ideilor, și lui Kant caracterul de dezinteresare a fenomenului artistic, rămâne să pomenim pe scurt unele considerații cu privire la clasificarea și diferențierea artelor. După Schopenhauer un lucru este cu atât mai frumos cu cât putem degaja din el mai ușor ideea platonică, și cu cât el exprimă o idee, o treaptă de obiectivare a voinței mai înaltă. De aceea el clasifică artele după gradul de obiectivare a voinței, pe care-l concretizează fiecare. El consideră astfel arhitectura drept o artă inferioară, fiindcă ea redă ideile platonice de pe treapta cea mai de jos, acelea care se raportează la lumea anorganică. Orice construcție arhitectonică trebuie să ne ofere imaginea unui echilibru perfect între cele două legi ale lumii fizice: legea căderii corpurilor și legea reac-

ției. Impresia estetică ne este provocată de un monument când tendința de a cădea a diverselor elemente este anulată de rezistența celorlalte elemente, când putem fi desăvârșit liniștiți că nu se va prăbuși. De aceea într-un monument arhitectonic nu trebuie să se amestece altfel de elemente, decât cele din materia inertă. De câte ori privesc coloana din centrul grădinii Copoului (Iași) am sentimentul penibil al perspectivei unei răsturnări, întrucât piedestalul ei este constituit din spinările a patru lei cinchiți pe labe, exact la același nivel. Ai parcă mereu teama că măcar unul dintre ei să nu salte ușor din spinare și să răstoarne monumentul. Făpturile organice pot servi în arhitectură ca elemente de podoabă, de ornamentație, dar mai puțin de rezistență. Operele arhitectonice mai au după Schopenhauer și un alt păcat originar: niciodată nu pot înlătura complet latura de utilitate. După arhitectură, urmează pictura și sculptura, care întrebuințează pentru a exprima ideile platonice, lumea vegetală, cea animală și latura fizică a omului. Pictura mai cu seamă poate încerca să exprime și caracterul cuiva. Bineînțeles la Schopenhauer caracterul unei persoane pictate nu este exclusiv individual, ci e alcătuit din notele cu care un individ face parte din umanitate. Sub toate amănuntele exterioare, variabile, trebuie să întrevedem deslușit omul din toate timpurile și din toate locurile. Cea de a treia artă, în linie ascendentă, este poezia cu toate împărțirile ei, lirică, epică, dramatică. Ea este superioară celor de până acum, prin faptul că ideile platonice pe care le redă se raportează la om, treapta cea mai înaltă de obiectivare a voinței. Esența poeziei este că exploatează ideile tipice care se referă la sufletul omenesc.

Schopenhauer își manifestă predilecția pentru tragedie, care vine oarecum să întărească concepția sa despre lume. Obiectul tragediei este de a ne înfățișa conflictul dintre caractere, antagonismul voinței cu ea însăși. Bineînțeles și în domeniul estetic unele afirmații ale lui Scho-

penhauer sunt susceptibile de critici. Așa, după el, arhitectura se reduce la anorganic pur și la legea echilibrului. Dar el neglijează simetria și armonia, care în plus nici nu-s elemente exclusive ale materiei moarte. Apoi, după o altă estetică, în arhitectură, se manifestă lupta dintre un principiu material și unul spiritual. De aceea, ruinele ne provoacă atâta melancolie, fiindcă vedem cum forța spirituală este învinsă. Dar trecând peste aceste întâmpinări critice ajungem în sfârșit la ultima, cea mai înaltă și mai adâncă artă, după el, muzica. Aici avem o însemnată inovație a lui Schopenhauer față de predecesorii săi în teoria esteticii. Kant și Hegel socoteau muzica drept o artă inferioară din cauza impreciziilor ei în exprimarea ideilor. Simbolurile muzicale nu pot avea precizia conceptelor. Și cum amândoi făceau din inteligență factorul cel mai important și iubeau precizia ideii, era firesc ca să facă din muzică o artă inferioară. Dimpotrivă, după Schopenhauer ideile erau, oricum vor fi fost ele, existențe derivate. Factorul covârșitor al existenței rămâne voința cu fluiditatea ei nepotolită, pe care o descoperim prin cufundarea în adâncurile sufletului nostru. Iar când e vorba să redăm intuitiv ceva din adâncimile inefabile ale sufletului nostru, singura artă expresivă rămâne muzica. Un romancier dezarmat de complexitatea stărilor sufletești ale eroului său exclama că numai muzica le-ar putea descrie. Până acum am avut arte care exprimau diferitele trepte de obiectivare a voinței, pe când muzica exprimă însăși voința. Principiul ultim metafizic nu poate fi exprimat prin cuvinte clare, precise, de aceea lucrul în sine, în profunzimile lui insondabile, nu poate găsi un tălmaci mai nimerit decât muzica. Numai prin stări sufletești care n-au conturul precis al ideii logice, stări provocate de accentele muzicii, ne putem apropia de misterul inexprimabil al existenței. „După ce am meditat mult timp asupra esenței muzicii, vă recomand plăcerea acestei arte, ca cea mai minunată din toate. Nu există alta care să acționeze mai direct, mai

adânc, fiindcă nici una nu destăinuie mai direct și mai adânc decât ea adevărata natură a lumii." Aici s-ar părea că există o contrazicere în ideile lui Schopenhauer, deși cred că, de fapt, e numai aparentă. În adevăr, după el, rolul artei este să ne scoată din încordarea chinuitoare a voinței. Or, muzica zugrăvește prin succesiunile ei de tonuri, cu profunde rezonanțe, tocmai voința cu silințele și zbuciumul ei. Atunci nu înseamnă că prin muzică noi ne întoarcem înapoi la adevărata cauză a disperării noastre? Așa ar fi, însă ceea ce face ca voința să fie generatoare de suferințe este faptul că se întovărășește cu lumea din timp și spațiu. Sfâșierea dintre îndivizi n-are rost decât într-o lume împrăștiată, datorită vălului de inviduație. Însă muzica ne duce dincolo de locul unde voința se multiplică în indivizi. Muzica nu ne înfățișează voința egoistă, dispersată la infinit în spațiu, izvor nesecat de lupte și chinuri, ci ne-o arată ca o realitate obiectivă, așa cum este în sine. Muzica exprimă acea regiune a lucrului în sine unde se armonizează toate discordiile din realitate. Voința unică și indivizibilă nu mai este prilej de durere. Schopenhauer spune undeva „nu în voință, ci în voința conștientă este răul". Nu știu întrucât interpretarea mea e aceea veridică, dar am impresia că poate înlătura un început de contrazicere.

Schopenhauer pentru întâia oară acordă un rol atât de important muzicii în ansamblul artelor. El merge până la a identifica muzica cu lucrul în sine. „S-ar putea spune tot așa de bine că lumea este o încarnație a muzicii ca și o încarnație a voinței." Această atitudine precum și concepția sa pesimistă l-au determinat pe Richard Wagner să-i devină un adept entuziast. Wagner i-a dedicat chiar, în febra admirației sale explozive, faimoasa tetralogie, *Inelul Nibelungilor*, ceea ce părea cu atât mai explicabil cu cât textul dramelor sale muzicale, scrise totdeauna de el însuși, cuprindea în genere intenții și adâncimi filosofice. Până să-l cunoască pe Schopenhauer, pe care-l citește cam târziu, în vremea nu prea plăcută a

șederii sale la Paris, Wagner se înfeudase hegelianului Ludwig Feuerbach. Însă pesimismul lui Schopenhauer l-a impresionat profund, ca și concepția se despre esența muzicii, și deodată Wagner dă o semnificație nouă chiar poemelor pe care le scrisese sub inspirația gândirii lui Feuerbach (sfârșitul din *Amurgul zeilor* care în prima lui intenție simboliza dărâmarea societății vechi și instaurarea alteia noi, dar bineînțeles tot terestre, își schimbă acuma sensul, devenind icoana nimicirii mirajului cosmic și scufundarea în Nirvana) și își ia cu seriozitate rolul de a realiza filosofia lui Schopenhauer în drame muzicale, după care și redactează, grăbit și pătimaș, *Tristan și Isolda.* Numai că Wagner nu s-a bucurat de nici o recunoștință din partea lui Schopenhauer, care nu i-a acordat pare-se o prea mare atenție, deși marele muzicant aducea o splendidă ilustrație teoriilor filosofului, rămas însă, în ce privește gustul său personal, la muzica lui Mozart, și mai ales la aceea a italianului Rossini.

Estetica lui Schopenhauer, detașată din contextul sistemului său filosofic, sau păstrând numai vagi legături, s-a bucurat de o împărtășire entuziastă, în multe cenacluri literare ale vremii. La noi a alcătuit un articol de crez al „Junimii" literare, care preconiza „Arta pentru artă", și vedea scopul suprem al creației artistice: să ne ridice în regiunea contemplației pure și a uitării de sine. Nu se pot concepe rânduri mai impregnate de spiritul esteticii schopenhauriene, decât următoarele, extrase din critica lui Maiorescu (articolul despre Caragiale): „Orice emoție estetică, fie deșteptată prin sculptură, fie prin poezie, fie prin celelalte arte, face pe omul stăpânit de ea, câtă vreme este stăpânit, să se uite pe sine ca persoană și să se înalțe în lumea ficțiunii ideale. Dacă izvorul a tot ce este rău este egoismul.... atunci o stare sufletească în care egoismul este nimicit pentru moment, fiindcă interesele individuale sunt uitate, este o combatere indirectă a răului, și astfel o înălțare morală... Înălțarea imperso-

nală este însă o condiție așa de absolută a oricărei impresii artistice, încât tot ce o împiedică și o abate este un dușman al artei, îndeosebi al poeziei și al artei dramatice. De aceea poeziile cu intenții politice actuale, odele la zile solemne, compozițiile teatrale pentru glorificări dinastice etc., sunt o simulare a artei, dar nu artă adevărată. Esența acesteia este de a fi o ficțiune, care scoate pe omul impresionabil în afară și mai presus de interesele lumii zilnice, oricât de mari ar fi în alte privințe".

Este drept că în polemica sa cu Dobrogeanu-Gherea, Titu Maiorescu are aerul să vorbească de o influență „direct platonică", legându-se de-a dreptul cu marele filosof al antichității (rămas de o extraordinară vitalitate, în ciuda părerii esteticianului Lipps, care obișnuia să spună la cursul său de Istoria filosofiei, la Universitatea din München: „Der Dichter Plato lebt; der Philosoph Plato ist todt"); eu înclin totuși spre opinia că tot așa precum Schopenhauer i-a servit lui Maiorescu ca vehicul pentru a ajunge la Kant, măcar în aceeași măsură i-a făcut același serviciu și pentru a ajunge la Platon.

Dacă *Estetica* lui Schopenhauer, prin viziunile ei pure și adânci a avut în exercitarea influenței sale un destin oarecum separat, pentru autorul ei însă ea n-a fost decât o parte integrantă a unei concepții metafizice totalitare, având rolul precis al unuia din marile leacuri psihologice, în lupta cu suferințele vieții. Prin posibilitatea la care ajunge intelectul nostru, la un grad superior de dezvoltare, de a se smulge din cleștele voinței și a deveni contemplație pură, se stinge iarăși o contrazicere a sistemului lui Schopenhauer (bogat de altfel în inadvertențe dialectice). Nu știu iarăși în ce măsură interpretarea mea este adecvată, dar socot că mai exista în structura concepției studiate încă o amenințare de contrazicere: semnul incontestabil al superiorității intelectuale a omului (și după Schopenhauer) era individualitatea, în timp ce

exemplarele altor specii sunt mult mai puțin diferențiate în cadrul formei lor tipice. Pe de altă parte, după autor, principiul individualității este, pe măsură ce devine mai accentuat, nu numai un izvor de nefericiri sporite, dar și o cauză de falsificare crescândă a realității obiective, care în sine este unică, omogenă și indivizibilă. Ar fi urmat că pe treptele cele mai înalte ale obiectivării, cunoștința — individualizată și ea — devine din ce în ce mai inexactă. Lucrul însă se îndreaptă, dacă socotim această sporire a mirajului — legată de accentuarea individualității — ca o etapă tranzitorie spre posibilitatea de degajare completă a intelectului din strânsoarea voinței — ceea ce conduce deopotrivă la eliberarea de suferințe și la cunoașterea structurii metafizice a existenței, ascunsă pentru conștiința obișnuită în vârtejul de pulbere al formelor trecătoare.

Acum pentru Schopenhauer degajarea noastră din egoism și durere prin contemplația estetică nu este singura posibilitate de evadare pe care o avem, și mai ales ea nu-i decât vremelnică. Plăcerile estetice, ca oricare altele nu se pot perpetua. Viața știe să-și impună din nou imperativele ei. Dar există și o altă cale, cu rezultate definitive, de a ne salva din zbuciumul suferințelor și din mirajul deșărtăciunilor. Aceste mijloace radicale, eroice, prin care încercăm să ucidem cu totul voința de a trăi, fac obiectul moralei lui Schopenhauer.

CAPITOLUL VI

ETICA RENUNȚĂRII. CONCLUZII

În acest ultim capitol rămâne să terminăm cu expunerea sistemului metafizic al lui Arthur Schopenhauer, completându-l cu etica lui eroică, iar la urmă cu câteva întâmpinări critice generale, căci acest vast edificiu cu aspecte dintre cele mai strălucite prezintă însă destule defecte și exagerări.

Am văzut că *Estetica* în sistemul lui Schopenhauer avea un rol esențial, părăsirea lanțului de dureri, dar că evadarea aceasta cu ajutorul contemplației dezinteresate era oarecum un mijloc rezervat numai oamenilor superiori, capabili să guste frumosul din artă și natură, ori să-l creeze chiar. De aceea Schopenhauer mai caută și găsește și o altă metodă, desigur tot vremelnică, efectele ei fiind tot temporale, însă cu diferența că acest nou mijloc de descătușare stă la îndemâna oricui, adică nu este numai apanajul geniilor, ci poate aparține lumii întregi. Această nouă posibilitate de evaziune din arena luptelor crâncene pentru a plana într-o stratosferă liniștită, de seninătate deplină, se datorește solidarității morale. Omul, ajungând la un anumit grad de cunoaștere, este capabil fără alte facultăți superioare să depășească cadrul strâmt al individualității sale, să recunoască identitatea dintre el și semenii săi, și deci să rupă cu înclinările egoiste de a se restrânge la interesele lui meschine. Avem aici ceva din teoria bergsoniană a intuiției. Omul pe lângă intuiția directă a datelor imediate ale propriei sale conștiințe mai poate avea și intuiția esenței lăuntrice a altor

ființe, se poate transpune în inima realității lor. Intuiția ne oferă un minunat procedeu de a ne putea substitui în locul celorlalți, să ne pogorâm în adâncul sufletului lor. În acest fel se sparge zidul individualității, se aruncă aceste delimitări spațiale la o parte, și atunci putem recunoaște imediat identitatea dintre noi și semenii noștri. Acest fapt stă după Schopenhauer la baza vieții morale. Când toate barierele dintre tine și semenii tăi cad, când îți dai seama că aproapele tău este absolut identic cu tine, că în fond aceeași voință nesăturată, unică și indivizibilă, se încarnează pentru a se zbate veșnic și zadarnic în fiecare din noi toți, atunci te vei abține să-l lovești pe semenul tău, să-l umilești sau să-l prazi, fiindcă în definitiv te lovești și te prazi pe tine însuți și nu pe altcineva. „Cine a ajuns la înălțimea acestei concepții înțelege că voința, fiind principiul oricărui fenomen, chinurile produse altora, la fel ca cele suferite de noi înșine, răul ca și durerea, nu lovesc totdeauna decât una și aceeași ființă. Distincția între cel care produce suferințele și cel care le îndură nu-i decât fenomen și nu atinge lucrul în sine, voința care trăiește în amândoi. Persecutor și persecutat sunt identici. Unul se înșală crezând că n-are partea sa de suferință, altul se înșală crezând că nu participă la vină." Astfel oamenii dacă nu vor avea o atitudine cu mult mai blândă față de ceilalți, cel puțin se vor abține de la agresiuni. Totodată vanitatea pulverizării în indivizi, inexistența unor voințe separate, unele de altele, formează și substratul principiilor dreptului. Principiul juridic care stăvilește activitatea fiecărui om este că, dată fiind identitatea esenței oamenilor, ei nu trebuie să fie violenți unii cu alții, nici să se exploateze unii pe alții. Dreptatea este o primă virtute, dar negativă, ea ne oprește numai de a face rău.

Însă din această pătrundere a esenței identice a indivizilor nu rezultă numai principii de reținere ori reguli de abținere, ci și principii pozitive. Așa bunăoară tot de aici poate să decurgă acțiunea de a sări în ajutorul altora,

căci în fond te ajuți pe tine. Cum acest caz se produce mai ales atunci când ceilalți suferă, forma pe care o capătă în conștiința noastră intuiția identității este sentimentul de compasiune. Mila este un semnal vag al sufletului nostru că a recunoscut identitatea metafizică a tuturor ființelor și de aceea este adevăratul fundament al moralei. „O compasiune nemărginită care ne unește cu toate viețuitoarele, iată cel mai solid și cel mai sigur garant al moralității." Totdeauna când are loc o acțiune morală, mila este sentimentul ei generator. Viața morală este solidaritate și aceasta se bazează pe sentimentul milei.

Schopenhauer, care era un mare admirator al lui Kant în ce privește filosofia teoretică se îndepărtează mult de filosofia lui practică. El arată o serie de contradicții care s-ar afla în doctrina morală a lui Kant, și nu admite imperativul categoric kantian. De pildă, spune Schopenhauer, când doi tineri care iubesc aceeași fată s-ar găsi într-o barcă pe valurile mării, departe de țărm, și dacă unul din ei, mai puternic, se gândește să-l arunce în apă pe celălalt, ca să scape de un rival primejdios, dar în momentul când e gata să săvârșească această faptă, se oprește totuși la timp, aceasta n-o face fiindcă își aminteste de maxima imperativului categoric: lucrează așa ca fapta ta să devină lege universală, ci fiindcă este cuprins de un sentiment adânc de milă. Și e natural să gândească astfel Schopenhauer. Știm că după acest filosof lumea nu are nici scop, este lipsită de orice finalitate. Or, numai atunci are un rost să stabilești reguli morale când acestea sunt mijloacele necesare pentru atingerea unui țel, cum este la Kant, unde imperativele etice urmăreau triumful final al binelui. Dar dacă avem de-a face cu o lume, cum este aceea descrisă de Schopenhauer, în care nu este posibil nici un ideal, ar fi absurd să mai formulezi legi morale imperative. Pe urmă la Kant morala este autonomă, pe când la Schopenhauer activitatea morală se întemeiază direct pe adevărurile teoretice din sistemul său metafizic. Iar dacă scoatem o regulă practică dintr-un

adevăr teoretic nu-i mai putem da o formă imperativă. Propozițiile teoretice arată ceea ce este. Legea morală ne indică ceea ce trebuie să fie. Dar este exclus ca să poți scoate vreodată pe „ce trebuie să fie" din ceea ce este. În acest fel putem înțelege cum Kant a reușit să ne dea reguli apodictice, tocmai fiindcă morala sa este autonomă. La Schopenhauer, fiindcă normele de conduită sunt derivate din speculațiile teoretice, nu pot avea un caracter imperativ. După Schopenhauer acțiunile noastre morale izvorăsc spontan din sentimentul de milă față de suferințele aproapelui nostru. Mila, fără să fie imperativă, este însă în schimb mai dinamică decât imperativul categoric al lui Kant. Poruncile rațiunii sunt idei fără de resort puternic, lipsite de rădăcini adânci în ființa noastră. De pildă, în cazul amintit al celor doi adversari din mijlocul mării, când unuia din ei i-ar fi fost lesne să scape de piedica ce se găsea de-a curmezișul fericirii lui eventuale — mai ales că nu se afla nici un martor de față —, dar brațul său e reținut de la fapta scelerată, și nu de imperativul unei reguli generale, lipsită de putere eficace, ci numai datorită dinamismului intens al sentimentului de milă. Iar sentimentul de compansiune este, cum am zis, traducerea unei intuiții în care constatăm identitatea dintre noi și semenii noștri.

Schopenhauer nu se mulțumește să extindă numai la oameni sentimentul de milă și de identitate ca esență, ci merge și mai departe, înglobând și alte viețuitoare. El este într-un fel inițiatorul societăților pentru protecția animalelor. Multe persoane, care pentru a-și ocupa timpul organizează astfel de societăți se pot prevala de autoritatea acestui filosof izolat. Schopenhauer este primul european care a semnalat datoria de a nu chinui animalele. El are cuvinte aspre pentru barbaria Occidentului, unde datorită unei pretinse diferențe radicale între om și animale — exagerată și mai tare de filosofia lui Descartes — cruzimea este expresia obișnuită a raportului cu celelalte viețuitoare. Dar, spune el, cine este crud

cu animalele nu poate fi un om bun, căci îi lipsește adevăratul sentiment moral. Iarăși cu bogăția lui de exemple, Schopenhauer povestește cum un vânător, care a ucis o căprioară, a fost atât de mișcat de privirea îndurerată și plină de mustrare a animalului muribund, încât inima i-a rămas pentru totdeauna schimbată și a renunțat definitiv la vânătoare. Pentru aceste considerente Schopenhauer condamnă principial vânătoarea.

Așadar etica lui Schopenhauer se întemeiază pe conștiința identității cu celelale ființe și pe sentimentul corespunzător al milei.

Poate în nici un alt capitol nu se poate constata o influență mai directă a filosofiei budiste, izvor important de inspirație pentru Schopenhauer, ca în această parte a filosofiei sale. Budiștii sunt aceia care s-au remarcat printr-o milă deosebită față chiar de animalele inferioare. La ei, importanța sentimentului de fraternitate depășește până și concepția creștină. Schopenhauer, în timp ce apreciază fără rezerve budismul, își manifestă oarecare reticențe pentru creștinism, care deși tot o concepție pesimistă, este însă lipsită de îndrăzneală în condamnarea existenței. Și după creștinism viața aceasta pământească este un iad, care nu merită nici o prețuire și în care trebuie să ne dezbrăcăm de orice egoism. Însă, în creștinism, sentimentul de milă nu se bazează pe conștiința identității tuturor viețuitoarelor, ci pe sentimentul de fraternitate. Un om este frate cu ceilalți fiind toți fiii aceleiași divinități. Astfel pentru a ne recunoaște identici cu semenii noștri trebuie să facem un ocol, să ne urcăm până la tulpina comună, să presupunem un al treilea termen, pe când în filosofia budistă conștiința identității tuturor ființelor se face printr-o intuiție directă, imediată. Preceptul moral suprem al budismului se reduce la a arăta fiecărui om un alt om, sau orice altă viețuitoare și a-i spune: *acesta ești tu* (tat twam asi). Această formulă pregnantă a moralei budiste a dat naștere credinței că fiecare va renaște în pielea animalului pe care l-a

chinuit. Schopenhauer preferă această religie creștinismului pe care îl învinuiește de unele compromisuri. „Substanța și adevăratul sens al creștinismului sunt aceleași cu ale budismului și brahmanismului, toate trei ne învață că omul este vinovat prin faptul însuși al existenței sale; numai că creștinismul, spre deosebire de celelalte două religii mai vârstnice, nu procedează atât de de-a dreptul și de sincer: el nu dă vina deschis pe existență, ci o face să fie comisă de către prima pereche de oameni."

Acum, trebuie să observăm că Schopenhauer vede în această morală a milei tot o evadare vremelnică, la fel cu cea oferită de contemplația estetică. Deocamdată, până acum, nu poate fi vorba de o evadare definitivă, radicală. Sentimentul de milă nu este nici el o stare permanentă, o modalitate durabilă a vieții. Într-adevăr, omul, oricare ar fi el, are întrezăriri mai limpezi sau mai confuze despre identitatea lui cu toți ceilalți, dar aceste momente sunt destul de pasagere, căci el revine la impulsurile lui egoiste, la voința de a trăi, chiar și în detrimentul celorlalți. De aceea Schopenhauer va recurge la mijloace mai eroice, cu rezultate mai trainice, care să ne izbăvească în mod durabil de mizeria străduințelor noastre dureroase. Pentru acest motiv, pe lângă morala milei mai aflăm la Schopenhauer și o altă morală, de un caracter mult mai drastic și mai radical. Această morală, care reclamă silințe neobișnuite și renunțări mai grele decât toate cele de până acum, încununează edificul filosofic al speculațiilor sale. Această morală supremă, Schopenhauer o recomandă, iarăși, oamenilor superiori, singurii care o pot pune în aplicare. Ca să ne eliberăm complet din puternica îmbrâncire a impulsului orb, care este egoismul individual, voința de a trăi, obiectivată în timp și spațiu, n-avem altă posibilitate decât ca intelectul nostru, odată deplin edificat asupra adevăratului sens al existenței, să ia hotărârea eroică de a ucide voința de a trăi, de a stârpi răul din rădăcină.

Descătușarea din ghearele voinței, incompletă prin știință, întrucât aceasta păstrează încă raportul cu utilitatea practică, sau vremelnică, de scurtă durată, ca în emoția estetică sau în sentimentul milei, devine totală și definitivă, ne mântuie deplin și pentru totdeauna de chinul existenței numai în clipa când intelectul nostru, o dată ce și-a dat seama de adevărul groaznic al realității, recurge la un leac radical, căutând să înăbușe cu totul voința de a trăi și corolarul ei, voința de a procrea. O dată ce toată pofta noastră de viață este distrusă, a dispărut izvorul egoismului, al acțiunilor interesate și al suferințelor. Acela care a reușit să înfăptuiască acest proces eroic rămâne pentru totdeauna detașat de toate frământările și chinurile existenței, el nu mai participă la faptul existenței decât ca o oglindă de contemplație pură, ducând o viață senină, o viață ascetică de sfințenie. „Când vălul zeiței Maia s-a ridicat, când principiul de individuație a fost îndeajuns pătruns pentru ca omul să nu mai stabilească distincția egoistă dintre persoana sa și restul lumii, când el ia parte la suferințele altuia tot atât cât și la ale sale proprii și a ajuns astfel nu numai să fie extrem de îndatoritor dar gata chiar să sacrifice persoana sa, dacă poate salva astfel pe alții, va rezulta de la sine că acest om, care se recunoaște în toate ființele, care-și regăsește esența sa adevărată și intimă în toate făpturile, va trebui să considere la fel ca ale sale suferințele infinite a tot ceea ce respiră și să-și însușească astfel durerea universală. Nici o mizerie nu-i va mai fi străină de acum înainte. Din acest moment voința se întoarce de la existență ale cărei plăceri îi fac oroare, căci în ea vede afirmarea vieții. Omul ajunge la o stare de renunțare voluntară, de resemnare, de liniște perfectă și de dezbrăcare completă a oricărei voințe. El flămânzește, își sfârtecă și-și flagelează carnea pentru a sfărâma și pentru a ucide din ce în ce mai mult prin lipsuri și dureri această voință pe care o cunoaște și pe care o detestă ca fiind originea suferin-

țelor propriei sale existențe, ca și a acelora din întregul univers."

Deși Schopenhauer este ferm convins că neființa este de o mie de ori preferabilă existenței, că trebuie să tindem din toată ființa noastră către neant, cu toate acestea el osândește sinuciderea pentru un motiv interesant. După el sinuciderea nu este decât o dovadă patentă a unei dragoste frenetice de viață. Cineva își zboară creierii atunci când voința sa este cuprinsă de disperare în fața unui obstacol de neînvins. Sinuciderea este expresia elocventă a unei voințe împinse până la paroxism. Și apoi prin sinucidere n-ai ucis voința de a trăi, ci prin acest fapt ai distrus cel mult lumea ca reprezentare, fenomenul, dar nu esența realității. „Voința de a trăi având o viață asigurată pentru eternitate și durerea fiind esența vieții, a se omorî este un act inutil și nesocotit, el distruge în mod arbitrar fenomenul individual, în timp ce lucrul în sine rămâne intact, așa cum curcubeul rămâne neclintit, oricât de repede s-ar înnoi boabele de ploaie care-l susțin momentan. Din cauză că nu a încetat de a vrea, sinucigașul încetează de a trăi, și voința se afirmă în el prin supresiunea fenomenului ei în lipsa altei posibilități." Voința sinucigașului se poate încarna în altul, dând naștere unui nou câmp de obiectivare a voinței și deci la alt rând de suferințe. Singura sinucidere admisă de Schopenhauer este aceea prin foame. Acest fel de mortificare treptată ne poate duce la o renegare absolută a voinței. Pentru a face imposibilă orice reînviere a voinței de a trăi, trebuie să distrugem însăși rădăcina existenței. Degajarea de la orice participare de afirmație a voinței se face numai prin asceză. Fachirii și martirii creștini sunt oameni care au ucis în ei cu totul instinctele vieții. La fel, capetele gânditoare de geniu sunt oglinzi senine care răsfrâng adevărurile eterne fără să mai ia parte la infernul zbuciumărilor obișnuite. Iată care este morala finală a lui Schopenhauer. Suprema moralitate constă în distrugerea integrală a voinței de a trăi, prin asceză severă.

Amorțirea tuturor dorințelor, realizarea idealului ascet pot numai să ne scape pentru totdeauna de voință. Acest caz, singur, poate produce în clipa morții o eliberare completă, căci atunci voința, de mult înăbușită, nu se va mai încarna din nou în altcineva. Aici găsim ecoul unei concepții indice, după care cei care au reușit să fie cu totul indiferenți față de vârtejul de frământări egoiste, care și-au ucis radical voința, sunt definitiv izbăviți. Indienii credeau în metempsihoză. Câtă vreme voința n-a fost încă înăbușită, ea se încarnează mereu în alte viețuitoare. Această teorie morală a lui Schopenhauer pregătește prin asceză intrarea în Nirvana, în pacea absolută. Din moment ce voința odată ucisă nu se mai poate încarna în nimeni, putem spera că lumea ca reprezentare va dispărea și vom avea neantul deplin, neființa totală. „Nu s-ar putea într-adevăr să se indice un alt scop existenței decât acela de a ne convinge că e mai bine să nu existi."

Acum nimic nu este mai ușor decât să găsești contraziceri în filosofia lui Schopenhauer. Cu admirabilul său talent de a găsi totdeauna imagini frumoase, cu ajutorul cărora scapă din încurcături, el trece adeseori peste exigențele logicii. Chiar în morala sa ascetică i se întâmplă acest lucru. El spune în repetate rânduri că în fiecare din noi există întreagă și indivizibilă aceeași voință oarbă de a trăi. Noi suntem niște nătângi că ne luăm la luptă între noi, deși suntem frați. Dacă voința este una singură, ar rezulta în mod logic că e de ajuns ca unul singur să reușească a fi eroul negării voinței pentru ca să ne dispenseze pe noi toți cei aserviți voinței. N-ar fi altceva decât concepția creștină a Mântuitorului care a suferit pentru toți. Însă deși au fost mulți fachiri și martiri care au distrus realmente germenele voinței de a trăi, totuși lumea continuă să existe, ceea ce înseamnă că ei au omorât numai o porțiune de voință. Iar dacă nu este adevărat că voința este una singură, atunci filosofia lui Schopenhauer nu mai apare exactă. Înseamnă că

divizarea voinței nu e un simplu miraj, ci e o realitate obiectivă, este de natură metafizică, nu pur fenomenală. Desigur, avem aici o contradicție evidentă, pe care am semnalat-o mai ales ca să atrag atenția asupra unei mari dificultăți întâlnită la toți cugetătorii, anume greutatea practică de a deriva dintr-un prim principiu unic toată diversitatea și multiplicitatea fenomenelor. În ce privește problema divizării în felii a realității unice, Schopenhauer a căutat s-o rezolve, afirmând că diversitatea nu există în fond, fiind numai aparență. În realitate n-am avea decât o voință unică. Dar cât este de precară interpretarea se poate vedea de acolo că în cele din urmă suntem nevoiți să admitem că voința însăși se diversifică, se împrăștie în diferite voințe individuale. Nu mai putem deci spune că noi o vedem așa, în momente de iluzie. De altfel noi, cei care creăm iluzia, *suntem deja o multiplicitate*. Rămâne așadar stabilit că însuși principiul metafizic conține germenele de diversificare, aceasta nefiind numai o simplă modalitate subiectivă de percepere.

Dar cu toate fisurile netăgăduite, filosofia pesimistă a lui Schopenhauer — cu sumbrele ei constatări și cu leacurile ei eroice — a avut un imens răsunet și-a deșteptat o vie curiozitate. Aspirația către neființă, ca ideal suprem al unei vieți deșarte și nefericite, a devenit o temă predilectă a marilor artiști. În legătură directă cu doctrina maestrului, Richard Wagner compune drama muzicală *Tristan și Isolda*, în care cei doi îndrăgostiți fără noroc aspiră în însuși paroxismul pasiunii lor la neființă (ideea lui Schopenhauer că iubirea de sex mână în sens contrar detașării de viață e, oarecum, atenuată, întrucât Wagner pare a socoti că elanul contopirii într-o singură ființă întâlnește în lumea pământească obstacolul implacabil al individuațiunii) și se încheie cu imnul extatic al Isoldei pentru voluptățile neființei: „Unbewusst, höchste Lust!" (Împreună cu Wagner, Schopenhauer influențează puternic și debuturile scriitoricești ale altui ilustru creator german, Fr. Nietzsche, cel puțin în prima

lui operă: *Die Geburt der Tragödie*.) Dar cum am spus și mai înainte, înrâurirea ideilor lui Schopenhauer, mai ales asupra activității literare a scriitorilor, nu s-a mărginit numai la patria filosofului, ci s-a lățit pretutindeni, constituind chiar o modă literară, ceea ce se poate constata mai ușor, nu atunci când vedem dezvoltând teme pesimiste poeți cu orizont filosofic și dispoziții melancolice ca Sully-Prudhomme sau Eminescu, ci când vedem că plătesc tributul lor disperării metafizice chiar scriitori atașați vieții, ca eroticul francez Armand Silvestre sau, la noi, eroticul Th. Șerbănescu, care alături de drăgălașele lui poezii pasionale a iscălit — fie și în clipe de depresiune — versuri de acestea:

„În zadar se duce noaptea și pe urmă-i ziua vine;
Când știu că-ntraceastă lume nu m-așteaptă nici un bine

. . . . . .

Ce-aș căta-n lumina zilei? Ce-ar putea să-mi dee lumea,
Lumea strimtă și săracă, ca să poată fi la culmea
Unui dor ce n-are margini, n-are formă, n-are scop
Și-a-nnecat nebunu-mi suflet ca un uriaș potop!...
Ce am nu mă mulțumește; ce-așî mai vrea să am nu pot;
Și ce vreau... nu știu eu singur; știu că îmi lipsește tot!

A combate cu argumente pesimismul este o întreprindere cam vană. Pentru optimiștii temperamentali, nu este nevoie; iar pentru naturile pesimiste orice silință de aceasta este de prisos. În zadar vei cânta unei firi întunecate splendorile vieții și vei încerca să-l convingi de farmecul existenței, arătându-i bucuriile pe care le simți... tu, sau alții! Unui om care suferă efectiv e derizoriu să-i vorbești de fericirile altora și chiar să-i pomenești de avantajele lui proprii, dacă sufletul său n-are capacitatea să le prețuiască și rezonanța să se bucure de ele. Apare complet naivă tentativa lui Leibniz de-a bagateliza durerea (care vai! nu poate pretinde nimeni că nu există) arătând că ea nu joacă decât rolul accesoriu

de-a pune, prin contrast, în mai mare evidență bucuriile și fericirile — întocmai precum într-o pictură dungile de umbră au menirea să pună în relief scânteierile luminii. Cu ce ai mângâiat pe omul chinuit, arătându-i că el servește creatorului pentru a pune în clară evidență, prin opoziție, marile beatitudini pe care le-a dăruit lumii, îmbelșugat și generos? Nu-i vei spori mai degrabă cu aceasta suferința, și nu se va revolta mai tare, pentru ce tocmai pe el a trebuit să cadă pata de umbră a durerilor și n-a fost destinat un altul pentru a servi ca element de contrast? Și la urma urmei, omnipotența divină, unită cu bunătate nelimitată, nu putea găsi alte mijloace de-a sublinia darurile mărinimoase, hărăzite omenirii, decât calea contrastului? Desigur rămân temperamentele care stau la răscruce între optimism și pesimism și acelea în așa fel construite, încât convingerile teoretice pot efectiv să aibă ecou adânc și transformator. Asupra acestora o discuție dialectică ar putea să exercite o oarecare influență. Dar în orice caz o argumentare antipesimistă este în paginile acestea oportună, pentru că la Schopenhauer pesimismul, chiar dacă a fost în fond temperamental — deci dincolo de argumentație — el trece totuși la ofensivă, vrea să generalizeze și vine cu un întreg arsenal de dovezi și argumente, pentru a funda valoarea lui obiectivă, universal-valabilă. În cazul acesta, cântărirea argumentelor sale se impune.

Ne vom raporta mai puțin la obiecțiile de ordin metafizic — teren alunecos și cu felurite atitudini posibile — ci, de preferință, la considerațiile empirice. În această direcție, trebuie să constatăm că observația psihologică *nu* confirmă multe din faptele pe care Schopenhauer își întemeiază concluziile sale pesimiste. Așa de pildă caracterul pur negativ al plăcerii, da supresiune a unei dureri anterioare (singura pozitivă), este un fapt care nu se verifică. Destule plăceri care nu izvorăsc din încetarea unei suferințe (prin eliminarea obiectului ei), ca bucuria întâlnirii cu un prieten pe care nu te așteptai să-l vezi, prive-

liștea unui frumos apus de soare ce apare la marginea unui parapet, un miros îmbătător de fân cosit într-o livadă, până la mulțumirea mai senzuală de care vorbește un scriitor italian și care se produce atunci când intri, la culcare, într-un așternut proaspăt. Desigur bucuriile nu sunt durabile, ci se sting după un timp, chiar atunci când nu se ivește o sforțare nouă, ci pur și simplu ele se consumă, uneori chiar prefăcându-se în tristețe. Dar procesul invers se petrece și cu durerea, întrucât nu arareori dureri sfâșietoare — fără a li se înlătura cauza care le-a produs — se prefac brusc și de la sine într-un calm senin și dau loc la o pace binefăcătoare. Există o pendulație normală între plăcere și durere, cei doi poli ai vieții afective, care se face și independent de năzuințele noastre cotidiene, și pe ea își întemeiază Wundt legea evoluției prin contraste, care ar fi echivalentul evoluției hegeliene, prin teză și antiteză, aceasta având însă un caracter logic, constituind un proces de dialectică intelectuală.

În orice caz plăcerea este tot atât de pozitivă ca și durerea, fiecare din ele având rolul biologic al unui semnal de alarmă, care ne dă de veste dacă ființa noastră se află în primejdie sau în prosperitate. Că era mai multă nevoie să ni se semnaleze viu pericolul, decât situațiile avantajoase, aceasta se înțelege de la sine, și poate prin asta se explică — fără să ne consoleze complet — de ce sensibilitatea durerii e în genere mai accentuată...

Când e vorba totuși să facem balanța generală a plăcerilor și a durerilor vieții, oricât am avea impresia că inventarul acestora din urmă e covârșitor, trebuie să convenim că, în practică, ea nu este prea ușor de efectuat. Chiar expresiile de „inventar" și de „balanță" sunt mai mult la figurat decât la propriu, întrucât sufletul nostru e în așa fel constituit, că nu numai o durere nouă suprimă o plăcere sau un șir de plăceri trecute, dar și invers. Din cauza acestor desființări reciproce, suntem în neputință

de-a totaliza durerile de o parte și plăcerile de alta, pentru a institui o balanță și un bilanț. Stările noastre afective nu rămân întregi, la dispoziția numărătoarei noastre, pentru a le face socoteala exactă. Cei care au trăit anii de suferință ai războiului de întregire națională știu că toate durerile s-au topit în bucuria victoriei finale. Windelband dă un exemplu clasic în această privință: bucuria unei mame în fața pruncului nou-născut șterge toate suferințele nașterii, care nu-s din cele mai ușoare. Desigur există o memorie „afectivă". Dar aceasta mai mult înregistrează faptul că ai suferit, decât suferința însăși, care nu se păstrează în formă acută — căci dacă aceasta s-ar produce, n-ar mai putea să se preschimbe peisajul nostru sufletesc. Neexistând deci un depozit, care să conserve în totalitate și cu acuitatea lor deprimările și dilatările afective, pe care le-am încercat în decursul vieții, nu poate fi vorba de un calcul, cu valoare precisă și definitivă. Și mai ales rămâne în picioare — ca un obstacol de neînvins la orice socoteală — că o singură durere poate anula o serie lungă de bucurii, precum și o singură bucurie un șir întreg de suferințe, așa cum, la unele cluburi selecte, o singură bilă neagră anulează mai multe albe, ceea ce introduce un factor nou, care preschimbă rezultatul dat de matematica elementară a cifrelor.

În sfârșit o altă inexactitate psihologică a teoriei lui Schopenhauer este identificarea năzuinței, oricât de încordată, cu durerea. A afirma că atâta vreme cât aspiri la un lucru și te străduiești a-l dobândi — ceea ce constituie desigur fondul cvasipermanent al vieții noastre — tot atâta vreme ai să suferi, plăcerea fiind rezervată abia clipei de reușită, când apare ca o repede lumină, stinsă curând de tensiunea unei străduanii noi, înseamnă a nu cunoaște realitatea adevărată. Epoca năzuinței nu este numai o epocă de sforțări — adesea dureroase — ci și o epocă de planuri, de iluzii, de speranțe. Acestea din urmă dau un colorit agreabil timpului de năzuință. Aș-

teptarea momentului de înfăptuire oferă bucurii adesea mult mai vii decât atingerea țelului însuși, care de multe ori nu te mai mișcă, ba chiar te lasă decepționat. De câte ori nu spunem, îndată după izbândă: oare asta să fie, și pentru atâta m-am muncit?... în schimb, în decursul aspirației încă neîmplinite, de câte ori nu ne umple sufletul — când obstacolele nu mai par numeroase — icoana anticipată a succesului? În drumul spre ideal, și în apropierea lui, avem desfătări, pe care poate nu le mai întâlnim la urmă, în momentul pe care Schopenhauer îl atribuia bucuriei, ca fiind condiția ei indispensabilă și unica ei posibilitate. De câte ori privind melancolic de la marginea Iașului zarea cu dealurile Basarabiei, pe atunci înstrăinată, nu simțeam sărindu-mi inima în piept voioasă, imaginându-mi brusc că un concurs de circumstanțe norocoase va suprima hotarul silnic și nedrept? Anticiparea mintală a unor evenimente, pe care le contrazicea atunci realitatea, deși aveau să vină așa de curând, îmi dădea fiori de delectare, pe care nu i-a egalat ziua blazată a înfăptuirii. În rezumat, tensiunea vieții nu este o suferință, fiind mai degrabă caracterul ei normal și exercițiul ei firesc. Desigur obstacolele semănate la tot pasul sunt prilejuri de durere, și mai ales perspectiva morții, pe care o zugrăvește și Schopenhauer ca pe o teribilă cauză de spaimă. E perfect adevărat că moartea nu poate fi un izvor de bucurie, dar dacă frica de moarte ia asemenea înfățișare groaznică, nu înseamnă oare că, viața nu-i chiar atât de nesuferită? Dacă viața ar fi chiar așa de neagră, atunci ar fi desigur preferabilă moartea și nu ne-am teme de ceea ce ar fi liberatoarea noastră. Așa că frica de moarte, care, ce e drept, întunecă seninul, este o dovadă în plus că viața nu-i exclusiv durere. Schopenhauer a zis că moartea a fost inventată ca să suportăm caznele vieții. Dar cum se face că anularea acestei vieți odioase este o groază care te face să preferi a îndura orice chin?

Tot așa nu e absolut exactă opinia lui Schopenhauer pe măsură ce omul se cultivă și se rafinează, cota suferințelor încă se mărește. Dacă în unele privințe pot să crească, în altele însă vor scădea. Psihologi care se ocupă cu statistica visurilor susțin bunăoară că se socotește la o sută de visuri 58 penibile, 26 plăcute și restul indiferente. Deci avem 58 care tulbură și numai 26 care bucură. Dar pe când această proporție n-are nici o însemnătate — remarcăm noi — pentru omul cultivat, ea are o însemnătate enormă pentru omul primitiv, unde visurile nopții nu se spulberă la deșteptare, ci se integrează în țesătura vieții, căci el nu distinge limpede între veghe și vis. Iată, pentru a da un singur exemplu, însă cred elocvent, că omul nerafinat poate avea izvoare de agitații penibile, care se sting la spiritul luminat. De altfel chiar după Schopenhauer mintea superioară dispune de posibilități de reacție contra mizeriei cotidiene prin acele detașări care caracterizează atât investigația științifică dar mai ales contemplația estetică.

De altfel, ar mai fi de adăugat la teoria filosofului pesimist că au existat și genii care nu și-au ucis voința și nici măcar nu s-au înstrăinat de ea, ci și-au armonizat-o cu intelectul, în special geniile de acțiune, și că această armonizare, dirijată de inteligență, este probabil adevăratul ideal de viață fericită, care poate fi recomandat tuturor, mai mari sau mai mici. Armonia lăuntrică, iată cheia păcii interioare, posibilitatea rezistării la furtuni, chezășia succesului. Că această armonie perfectă este greu de realizat, că adesea întâlnește obstacole organice, sau este împiedicată de vicisitudini exterioare, aceasta e de netăgăduit. În orice caz ea nu cade în afară de structura tipică a omului, așa că nu se poate principial exclude, pentru omenire, posibilitatea unei vieți care să ademenească și care să merite a fi trăită.

Am prezentat această critică a pesimismului lui Schopenhauer, nu pentru a fi pe placul optimiștilor, mai ales

că, deși, personal am o încredere nezdruncinată în progres, am tot atâta aversiune față de optimismul plat și ieftin, care închide ochii asupra aspectelor tragice ale existenței. În orice caz, sunt departe de-a considera filosofia pesimistă ca o filosofie bolnavă, ca o credință care coboară și discreditează. Campania care s-a dus pe vremuri contra „Junimii" și în special împotriva lui Maiorescu, pentru prețuirea lui Schopenhauer, având în frunte și oameni inteligenți, ca Hasdeu, îmi apare sau ca o mașinațiune politică sau ca o mărturie de pauperitate filosofică. Mai întâi gândirea lui Schopenhauer cuprinde numeroase alte idei, în afară de concluziile pesimiste, așa că „Junimea" putea foarte bine să-l admire, fără ca să adere la teza pesimistă. De fapt, această Societate literară a fost în vremea ei o adunare de foarte veseli literați. Cât privește pe Maiorescu, avea o mulțime de motive să se apropie de Schopenhauer, chiar fără să aprobe concluziile pesimiste ale doctrinei. Aceste motive le-am putea enumera: 1) Maiorescu adora arta, iar Schopenhauer era, în scrisul său, un minunat artist. 2) Partizan al „artei pentru artă", ca o consecință a înaltei sale opinii despre această îndeletnicire, a găsit la Schopenhauer o sugestivă teorie a dezinteresării artistice. 3) întrucât filosofia schopenhaueriană reliefa valoarea instinctelor, afectelor și în genere a factorului irațional, Maiorescu a găsit o bază pentru tendințele sale conservatoare, care neagă posibilitatea de a reforma o societate după normele rațiunii, făcându-se abstracție de datini, tradiții — de tot ce alcătuiește viața organică și inconștientă a sufletului unui popor.

Pe urmă, pentru un antiliberal, care cerea o frână visurilor deșănțate de progres, teoria lui Schopenhauer, care denunța caracterul iluzoriu al reformelor pompoase, oferea o prețioasă alianță. Este drept că Schopenhauer nu admitea nici un fel de progres, pe când Maiorescu împărtășea ideea unui progres lent, a unor avansări modeste,

ceea ce l-a făcut să devină mai târziu spencerian. Fără a fi aici o identitate de concepție cu Schopenhauer, există totuși o afinitate. 4) În lupta sa contra socialismului, care invoca materialismul istoric al lui Karl Marx, Maiorescu opunea printre altele, ca o piesă de artilerie grea, capitolul lui Schopenhauer: „Omul este un animal metafizic", deci călăuzit de alte imbolduri fundamentale, mai presus de cele economice. 5) În sfârșit, Maiorescu, deși a iubit viața și s-a bucurat de ea, avea totuși destulă pătrundere pentru a descoperi în subteranele ei ascunse filoane efective de tragism. Schopenhauer a putut să exagereze, dar firește nu era nebun.

A vorbi de teoria lui Schopenhauer ca de o primejdie, ca de un microb, care sleiește energia și deprimă organismele — cum s-a susținut odată, cerându-se măsuri de profilaxie — este complet neserios. Deprimante pot fi fatalismul sau scepticismul, doctrine care, adânc și sincer împărtășite, ar putea să conducă la depunerea armelor și renunțarea la luptă. Dar filosofia lui Schopenhauer face apel la energia eroică, chiar în partea în care preconizează renunțarea la trăire și perpetuare. Uciderea voinței nu este doar un fapt care s-ar realiza cu încrucișarea brațelor, ci reclamă dimpotrivă un curaj și o înfrângere de sine, de care nu pot fi capabili decât oamenii tari. Desigur idealul scufundării în neființă, ca ultim cuvânt al înțelepciunii, poate să nu pară rezonabil și, în ce mă privește, îl resping. Dar soluțiile lui Schopenhauer se lovesc aici de la sine atât de puternicul instinct al vieții, care veghează în sufletul oamenilor valizi, cât și de faptul că filosoful nu s-a grăbit să dea el însuși exemplu, conformându-se teoriilor sale, așa că ele nu prea riscă să facă aderenți. Ceea ce rămâne totuși în picioare, din toată doctrina practică a lui Schopenhauer, este stimularea la eroismul intelectual, la preocupări înalte spirituale, arătate ca leac suveran contra amărăciunilor și suferințelor. Din punctul acesta de vedere, care nu

se izbește de un refuz categoric în întocmirea sufletului nostru și nu e contrazis de aspirațiile omenești latente, doctrina lui Schopenhauer poate fi chiar binefăcătoare.

Este adevărat că unele firi mai slabe au căzut victimă pesimismului schopenhauerian, și câțiva ultranervoși, copleșiți de spectacolul mizeriilor, așa de sumbru zugrăvite de pana filosofului-artist, și-au pus prematur capăt zilelor cu un glonț de revolver. Putem arunca de aici anateme asupra operei acestui filosof, care, am văzut că osândește formal sinuciderea? Dar oare a condamnat cineva pe Goethe — creator sănătos prin excelență — fiindcă *Werther* a produs la un moment epidemie de sinucideri?

Până și ateismul lui Schopenhauer — ca urmare a pandemonismului său — nu se îndepărtează în fond prea tare de acele concepții religioase cu care omenirea a căutat să-și aline durerile și să-și hrănească speranțele. „Neantul" către care aspiră concepția acestui filosof, prin înăbușirea voinței de-a trăi, nu se confundă decât în aparență cu nimicnicia totală. Pasajul cu care se încheie *Lumea ca voință și reprezentare* ne arată suficient că pentru Schopenhauer Nirvana nu era pur negativă, ci mai degrabă un alt gen de existență. Căci, spune el, dacă pentru cei atașați pătimaș de viață „suprimarea totală a Voinței, nu lasă decât un neant", în schimb „pentru cei la care Voința a fost înfrânată și convertită, lumea noastră, cu toți sorii și căile sale lactee, este *neantul*".

Aceasta dovedește pe de o parte ca visul nihilist al lui Schopenhauer nu era atât un dor de neființă absolută, cât o sete profundă de beatitudinea *altei* vieți — iar o dată cu asta că filosofia sa, evident mohorâtă dintr-un anume punct de vedere, deschide la sfârșit un orizont mângâietor, o speranță luminoasă într-o ființare de altă natură, complet diferită de aceasta, dar pe care ne face întrucâtva s-o presimțim extazul contemplării, do-

bândit sporadic, în clipe excepționale, în viața actuală. Zarea pe care ne-o proiectează, încheindu-se, filosofia lui Schopenhauer nu s-ar deosebi prea mult de paradisul religiilor optimiste, de viața de dincolo, de viața viitoare.

Iar faptul că de acest paradis nu se vor bucura decât aceia care au izbutit efectiv să se desprindă din frenezia patimilor pământești este un punct comun și la Schopenhauer și la orice religie cu etică înaltă.

POSTFAȚĂ

SCHOPENHAUER ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

1. Între marii gânditori moderni, reprezentativi pentru ceea ce s-a numit „idealismul german" postkantian, dar și pentru cotitura în direcția postmodernului, se situează Arthur *SCHOPENHAUER*. Născut la Danzig (Gdansk) la 22 februarie 1788, decedat la 21 septembrie 1860 la Frankfurt a. M. (pe Main), unde se afla după ce părăsise scurta sa activitate didactică (desfășurată, cu unele întreruperi, la Berlin, între anii 1820—1832), Schopenhauer rămâne unul dintre cei mai influenți filosofi moderni, prezență activă nu numai în gândirea filosofică, ci și în creația poetică romantică și postromantică.

Este semnificativ că tocmai orașul Frankfurt a. M. a găzduit, în mai 1988, ampla manifestare cu caracter aniversar (200 de ani de la naștere) purtând denumirea „Schopenhauer-Jubileumkongress", în organizarea cunoscutei deja „Schopenhauer-Gesellschaft" (întemeiată în 1911, de adepții săi, îndeosebi istoricul filosofiei Paul Deussen), având ca organ publicistic un „Schopenhauer-Jahrbuch" (din 1912), activ și astăzi într-o amplă „Cercetare Schopenhauer" („Schopenhauer-Forschung", cu sediul tot la Frankfurt a. M.). Congresele Schopenhauer (1927, 1929, 1931, 1955, 1960, 1961, 1988), precum și prezența temelor schopenhaueriene la diverse manifestări internaționale subliniază, o dată mai mult, importanța lui Schopenhauer pentru gândirea contemporană.

Aceasta se amplifică și pe măsura editării manuscriselor postume (*Arthur Schopenhauer Handschriftlicher Nachlass*, hrsg. von *A. Hübscher*, Fr. a. M., 1965: apoi: *Der Handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, dtv, München, 1985, 5936 p.) și oferă o imagine mai completă asupra „fenomenului Schopenhauer", care, în raport cu tradiția „idealismului german",

aduce alt mod de filosofare, anume: pornind de la lucruri, nu de la construcția lor. Dar Schopenhauer „nu știe să actualizeze descoperirile sale într-o filosofie nouă: istoria filosofiei sale este oarecum cea a unei revoluții neizbutite. Prea modern pentru a fi clasic, prea clasic pentru a fi modern, nu el va asigura postkantianismul, ci Fichte și Schelling; nu el e cel ce va opera în mod veritabil ruptura cu Kant, ci Nietzsche și Marx. Despre Schopenhauer s-ar putea spune ceea ce Nietzsche zicea despre toți germanii: el este de alaltăieri și de poimâine, dar el nu are încă azi"[1].

2. Așa cum s-a observat, „dacă astăzi încercăm să ne reactualizăm tabloul său spiritual, vom constata, spre surprinderea noastră, că istoria acțiunii lui Schopenhauer nu este încă scrisă"; „găsim azi pretutindeni idei pe care Schopenhauer le-a gândit pentru prima dată și care sunt redescoperite de epoca noastră"[2]. Schopenhauer însuși intuise aceasta: „Omenirea a învățat câte ceva de la mine, anume ceva ceea ce ea nu va mai uita". Tot în același stil, celebrul filosof mai spunea: „Eu și epoca mea nu ne potrivim unul cu celălalt: acest lucru e întru totul clar. Care dintre noi va câștiga însă procesul în fața scaunului de judecată al posterității?" Ca „filosof al pesimismului, preciza T. Maiorescu, Schopenhauer își întemeia filosofia pe aforismul: «orice plăcere e negativă, pe când durerea e pozitivă»"; apreciind „sarcastica biciuire a convenționalismului societății moderne" din opera filosofului german, trebuie spus însă că „pesimismul nu ne pare a fi un adevăr general"[3].

Este adevărat, Schopenhauer însuși pleda pentru ideea: ... „o dreaptă prețuire a ceea ce suntem în noi înșine

---

[1] Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*, Paris, Quadrige/PUF, 1989, p. 60—61; în aforismul 240 din: *Jenseits von Gut und Bose* (Dincolo de bine și de rău), 1886, Nietzsche, discutând despre „Popoare și patrii", scria despre germani: „sie sind von Vorgestern und von Übermorgen — *sie haben noch keine Heute*" — Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studien-ausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 5, dtv, de Gruyter, Berlin/New York, 1980, p. 180.

[2] A. Hübscher, *Von Hegel zu Heidegger*, Reclam Jun., Stuttgart, 1961, p. 49, 52.

[3] T. Maiorescu, Prefața traducătorului la *Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, Opere, III, Ed. Minerva, 1986, p. 61, 62.

față cu ceea ce suntem numai în ochii *altora* va contribui mult la fericirea noastră"[4]. Căci „nimeni nu poate vedea deasupra sa. Prin aceasta vreau să zic că nimeni nu vede în altul mai mult decât este el însuși... Căci toate spiritele sunt nevăzute pentru cine nu are el însuși spirit"[5].

Cunoscut îndeosebi prin lucrarea *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Lumea ca voință și reprezentare), un titlu-program ce anunță distanțarea de Kant și o concepție voluntaristă, Schopenhauer rămâne autorul unui sistem filosofic ce cuprinde, pe lângă opera fundamentală menționată (Vol. I în 1819, în 2 vol. în 1844), lucrările: *Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente* (1813); *Despre voința în natură* (1836); *Cele două probleme fundamentale ale eticii* (2 vol. 1837, 1838); *Parerga und Paralipomena* (Adaose și resturi, 2 vol., 1851), conținând în principal: *Aforisme asupra înțelepciunii în viață* (traduse în 1890 de Titu Maiorescu).

În afară de acestea, parte integrantă a unei opere (editată în 6 vol. în 1891—96, apoi, ediția completă, în 13 volume, 1937—41 și 1957), diversă ca profil tematic, Schopenhauer a lăsat și o bogată corespondență, precum și o considerabilă moștenire în manuscrise.

Este de reținut că această din urmă ediție a postumelor schimbă mult în imaginea unui Schopenhauer venit din tradițiile interpretărilor ca un evanghelist al pesimismului. Căci, spune editorul, „cine îl cunoaște pe Schopenhauer numai din operele publicate nu îl cunoaște în întregime... Probabil că el ar trebui să fie numit mai curând *un iluminist dezamăgit decât un pesimist*... Desigur, popular el nu a fost; actual însă rămâne oricând"[6].

O lectură a operei lui Schopenhauer în perspectiva amintită nu s-a întreprins însă. Nu se poate contesta însă că această deschidere există în opera sa de bază. Fără a le considera un unicat, ni se pare că interpretările date de T. Maiorescu și M. Eminescu în contextul culturii noastre exprimă ceva din intuirea acestei viziuni a unui Schopenhauer realist și luminist, viziune în care pesimis-

---

[4] *Aforisme*, în: *Op. cit.*, p. 106.

[5] *Ibidem*, p. 205.

[6] A. Schopenhauer, *Der Handschriftliche Nachlass*, Bd. 1, dtv, p. I.

mul își află o motivație de fond. Astfel, în manuscrisele (2257, 11) sale, Eminescu scrie: „Schopenhauer. Intuițiunea curată. Interesul, egoismul naturei omenești. Primirea unei cunoștințe lipsite de stimul este o ficțiune... Norme pentru realitate, pe care ea n-o umple niciodată"[7].

3. Prin estetica formei („forma fundamentală", cum nota Eminescu), prin etica și metafizica „lumii ca voință și reprezentare", Schopenhauer susține un idealism de tip voluntarist, cu multe puneri de probleme și chiar cu deschideri ce anunță noul și, cumva, iminența nevoii de a ieși din sistemele închise de factură deductiv-speculativă și chiar din mentalitatea creștină. Așa cum spunea W. Busch[8], „Schopenhauer locuiește perete în perete cu creștinismul. Numai că acest perete nu are nici o ușă".

Sursele lui Schopenhauer sunt multe și diferite. Filosoful însuși spunea: „Filosofia mea este ca o Tebă cu o sută de intrări; din toate părțile se poate intra și prin fiecare se poate ajunge până la punctul central". Așa cum s-a observat, „surpriza mare e că nu poți intra numai pe una singură, ci trebuie să intri pe toate deodată", ceea ce „își are explicația în felul orchestral sau astronomic de a gândi al lui Schopenhauer", care „gândește și scrie privind lumea simultan din toate părțile"[9]. Cumva modul său de a compune se poate compara „numai cu produsele cele mai avansate ale muzicii moderne și cu sistemul planetar"[10].

Unul dintre numeroșii comentatori ai lui Schopenhauer încerca un fel de măsurătoare a structurii operei sale: „1/5 Kant (Lumea ca reprezentare), 1/5 Romantismul lui Schelling (Lumea ca voință), 1/5 Înțelepciunea veche indiană din Vede și Upanișade (Negarea Lumii), 1/5 Empirismul Englez (Contestarea vechii metafizici) și 1/5 Platonism"[11].

---

[7] M. Eminescu, *Fragmentarium*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 89.

[8] Vezi: W. Abendroth, *Arthur Schopenhauer*, Rowohlt Monographien, Hamburg, 1974, p. 142.

[9] S. Pavel, *Arthur Schopenhauer*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Omagiu Profesorului Ion Petrovici, București, Societatea Română de Filosofie, Vol II, 1938, p. 359.

[10] *Ibidem*, p. 360.

[11] Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil: *Neuzeit und Gegenwart*, 4. Aufl., Herder, Freiburg, 1960, p. 412.

În principal însă, Schopenhauer continuă tradiția platonică și pe cea kantiană, regândindu-le pe fondul asimilării filosofiei budismului și al criticii raționalismului și intelectualismului concepțiilor moderne despre om și cultură. E adevărat, prin formularea-program (cu care deschide *Lumea ca voință și reprezentare*), anume „lumea este reprezentarea mea", precum și prin ideea că „lucrul în sine" este „voința" (una metafizică, prezentă și în natură), care se relevă în formele artei (mai ales în muzică), Schopenhauer unește într-un idealism voluntarist conceptul platonic al ideii ca formă-prototip cu exigență kantiană a „întemeierii metafizicii" (adică a afirmării autonome a filosofiei) și cu mentalitatea romantică a valorii exemplare a artei ca formă a cunoașterii.

Formulările cele mai tipice pentru filosofia lui Schopenhauer sunt: „Lumea este reprezentarea mea, ceea ce constituie un adevăr valabil cu privire la orice ființă vie și cunoscătoare"; „omului îi este atunci limpede și sigur că el nu cunoaște nici soarele, nici pământul, ci pururi numai un ochi care vede un soare, o mână care simte prin contact un pământ; că lumea care îl înconjură există numai ca reprezentare"[12]. Această „lume ca reprezentare" se fundează în „lumea ca voință" și justifică „trebuința unei metafizici"[13].

Filosoful atacă, de la început chiar, una dintre piesele de rezistență ale construcției critice: „lucrul în sine". „Aceea, de care se face abstracție aci — scrie Schopenhauer — este mereu numai voința, așa cum mai târziu sperăm să devină o certitudine pentru fiecare, voința care constituie ea singură cealaltă latură a lumii: căci lumea este, pe de-o parte numai și numai reprezentare, pe de alta — numai și numai *voință*. O realitate însă, care n-ar fi nici una din aceste două, ci un obiect în sine (spre care, din nefericire, a degenerat și lucrul în sine al lui Kant) este o absurditate, și acceptarea ei în filosofie este o rătăcire"[14].

Concepția lumii „ca voință și reprezentare" se conjugă cu o susținută pledoarie pentru necesitatea, pentru justificarea „metafizicii" (a filosofiei).

---

[12] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, în: *Sämtliche Werke*, Bd. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 31.

[13] *Ibidem*, p. 151, 375.

[14] *Ibidem*, p. 375.

Schopenhauer se opune pozitivismului timpului său, păstrându-se pe linia tradițiilor teoretice ale filosofiei germane. „Prin *metafizică* — scrie el — înțeleg orice așazisă cunoștință, care depășește posibilitatea experienței, adică depășește natura sau modul în care lucrurile ne apar, pentru a da explicație asupra *a ceea ce* determină natura într-un sens sau altul, sau vorbind popular, asupra *a ceea ce* stă în dosul naturii și o face posibilă"[15].

După Schopenhauer filosofia este „o concepție de ansamblu care caută să ne destăinuiască esența ultimă a realității"; filosoful „este atât de convins de adâncimea cerinței metafizice în sufletul omenesc, încât el definește chiar omul: animal metafizic"[16].

4. Autorul *Lumii ca voință și reprezentare* întrunește astfel tendințe diverse în opera sa, opunându-se însă pozitivismului și oricărui reducționism și apărând autonomia valorilor, pe care le considera oarecum în tipologia kantiană: teoretice, etice și estetice. Ceea ce s-a numit o „etică a renunțării", etică pesimistă, se opune optimismului teoretico-metodologic al raționalismului, dar critică și așezarea modernă, intelectualistă a valorilor, sugerând, prin pledoaria pentru eliberarea omului de orice constrângeri exterioare, ideea valorii autonome a omului.

Desigur, dincolo de interpretarea dominantă în tradiție, trebuie văzute aici și unele împliniri ale spiritului uman, care prin Schopenhauer devine mai exigent, mai critic și, mai ales, cu gust pentru valorile creației.

Poate aceasta și explică acțiunea istorică a lui Schopenhauer, mai întâi în istoria artelor și a esteticii, și apoi în istoria metafizicii. Așa cum preciza A. Hübscher[17], „tabloul lumii făurit de el dă îndemnuri creatoare artelor figurative și poeziei". Chiar etica sa implică o critică a conduitei umane înstrăinate și ideea unei restructurări a ei, este adevărat, numai prin educație morală și estetică, Schopenhauer rămânând adeptul ideilor reformiste, cultivând chiar un anumit aristocratism cultural.

---

[15] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, în: *Sämtliche Werke*, II, 2. Aufl., 1989, p. 212.

[16] I. Petrovici, *Schopenhauer*, București, Alcalay & Co., 1937, p. 80.

[17] *Op. cit.*, p. 48.

Prin spiritul critic manifestat în epocă, prin descrierea altor dimensiuni ale omului decât cele raționale, anume prin relevarea laturilor neraționale, Schopenhauer inițiază și una dintre primele critici ale modernității, mai exact ale înțelegerii autonomiei omului ca „om modern" numai pe baza raționalității. Nu întâmplător, de aceea, postmodernismul și critica modernității își caută azi un sprijin în opera lui Schopenhauer.

Într-un mod paradoxal, cel care a formulat o „etică a renunțării" (pe baze budiste) și crezuri antiraționaliste devine sprijinul unei noi așezări a raționalității și a valorilor. Un text din *Lumea ca voință și reprezentare* ilustrează exemplar această reconsiderare prin postmodern și totodată forma estetică a postmodernului: „Nu numai filosofia, ci și artele frumoase contribuie, în cele din urmă, la dezlegarea problemei existenței". Schopenhauer rămâne în principal orientat „metafizic" spre studiul vieții și al creației umane.

Volumul de față, aparținând unuia dintre marii gânditori români ai perioadei interbelice, propune o formulă interpretativă echilibrată, nuanțată, considerând-o semnificativă pentru acțiunea operei lui Schopenhauer în spațiul culturii române moderne: Petrovici ne prezintă o monografie „Schopenhauer" unică în felul ei în bibliografia de specialitate, situându-se dincolo de interpretările aflate sub zodia pesimismului. Îmbinând erudiția cu expunerea clară, accesibilă unui public larg, autorul înscrie astfel un moment de referință în ceea ce s-a numit „Schopenhauer-Forschung" și totodată oferă cititorului o excelentă introducere în sistemul de gândire al unuia dintre cei mai influenți filosofi moderni.

A. B.

BIBLIOGRAFIE — SCHOPENHAUER

A. *Scrierile lui Schopenhauer*

— *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Eine philosophische Abhandlung, Rudolfstadt (Hof-, Buch- und Kunsthandlung), 1813— 2. Aufl., Frankfurt a. M., (Joh. Christ. Hermansche Buchhandlung), 1847.
— *Über das Sehn und die Farben,* Leipzig (Hartknoch), 1816— 2. Aufl. 1854.
— *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Leipzig (F.A. Brockhaus) 1819— 2. Aufl., 1844; 3. Aufl., 1859.
— *Theoria colorum physiologica,* in: Scriptores ophtalmologici minores, Ed. Justus Radius, Vol. 3 — Lipsiae, 1830 (Schopenhauers eigene Übersetzung der Abhandlung „Über das Sehn und die Farben" ins Lateinische).
— *Der Wille in der Natur,* Frankfurt a.M. (Schmerber), 1836— Frauenstädt, Leipzig (Brockhaus) 1867.
— *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* behandelt in zwei akademischen Preisschriften: I. *Über die Freiheit des menschlichen Willens;* II. *Über das Fundament der Moral,* Frankfurt a.M. (Joh. Christ. Hermansche Buchhandlung), 1841 — 2 verbesserte und vermehrte Aufl., Leipzig (Brockhaus), 1860.
— *Parerga und Paralipomena:* kleine philosophische Schriften, Berlin (S.W. Hayn), 1851.

B. *Ediții ale operei lui Schopenhauer*

— *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke* (6 Bde), hrsg. von Julius Frauenstädt, Leipzig (Brockhaus), 1873—74 — 2. Aufl., 1878.
— *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke* (12 Bde.), mit Einleitung von R. Steiner, Stuttgart-Berlin (J.B. Cottasche Buchhandlung), 1894.
— *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke* (5. Dünndruck — Bde.), hrsg. von Ed. Grisebach, Leipzig (Insel-Verlag), 1920.
— *Arthur Schopenhauers, Sämtliche Werke,* hrsg. von P. Deussen, München (Piper), 1911—1942.
— Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke,* nach der ersten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von A. Hübscher, 7 Bde, 2. Aufl., Wiesbaden (Brockhaus), 1946—1950.
— Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (5 Bde), Textkritisch bearbeitet und hrsg. von W. F. von Löhneysen, Stuttgart-Wiesbaden (Cotta/Insel-Verlag), 1965.
— *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlass,* hrsg. von Ed. Grisebach, Leipzig (Reclam), 1879.

— *Schopenhauers handschriftlicher Nachlass,* hrsg. von A. Hübscher, Frankfurt a.M. (W. Kramer), 1965.
— Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden,* hrsg. von A. Hübscher, dtv, München (1985), 5936 p.
— Arthur Schopenhauer, *Briefwechsel und andere Dokumente,* Augewählt und hrsg. von M. Brahn, Leipzig (Insel-Verlag), 1911.
— Arthur Schopenhauer, *Briefwechsel (3 Bände):* Bd. I, hrsg, von C. Gebhardt, München (Piper), 1929; Bd. II—III, hrsg. von A. Hübscher, München (Piper), 1933, 1942.

C. *Bibliografie selectivă* (în ordine cronologică):

— a) *Scrieri în limbi străine*

— RÄTZE, JOH. G., *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag.* Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig, 1820 (Erste zeitgenössische Gegenschrift).
— DE SANCTIS, FR., *Schopenhauer e Leopardi. Dialogi,* in: De Sanctis, Opere, vol. 4, Bari, 1952.
— FREUENSTÄDT, J., *Briefe über die Schopenhauerische Philosophie,* Leipzig, 1854.
— BÄHR, C.G., *Die Schopenhauerische Philosophie in ihren Grundzügen dargestelt und kritisch beleuchtet,* Dresden, 1857.
— GWINNER, W., *Schopenhauer und seine Freunde,* Leipzig, 1863.
— CHALLEMEL-LATOUR, P.A., *Un Bouddhiste contemporain en Allemagne: A. Schopenhauer,* în: Revue des deux mondes (2. pér. A 40), Paris, 1870.
— NIETZSCHE, FR., *Unzeitgemässe Betrachtungen,* 3: Schopenhau als Erzieher, Chemnitz. 1874.
— FISCHER, K., *Arthur Schopenhauer,* Heidelberg, 1893.
— GRISEBACH, ED., *Schopenhauer,* Berlin, 1897.
— VOLKELT, JOH., *Arthur Schopenhauer,* 1900.
— GRISEBACH, ED., *Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens,* Berlin, 1905.
— WAGNER, R., *Mein Leben,* München, 1911.
— DEUSSEN, P., *Wie ich zu Schopenhauer kam,* in: Erstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, 1912.
— PFEIFFER, K., *Arthur Schopenhauer,* Leipzig, 1925.
— GEBHARDT, C., *Das Schopenhauer-Archiv,* Heidegger, 1929.
— HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild,* Leipzig, 1938.
— MANN, TH., *Schopenhauer,* Stockholm, 1938.

— BORCH, R., *Schopenhauer. Sein Leben in Selbstzeiugnissen, Briefen und Berichten,* Berlin, 1941.
— MARTINETTI, P., *Schopenhauer,* Milano, 1941.
— BUSCH, H., *Das Testament A. Schopenhauers,* Wiesbaden, 1950.
— HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer. Biographie cines Weltbildes,* Leipzig, 1952.
— ZINT, H., *Schopenhauer als Erlebnis,* München-Basel, 1954.
— WOLFF, H., *Arthur Schopenhauer, Hundert Jahre später,* 1960.
— NIEDERT, A., *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers,* 1966.
— MOST, O., *Zeitliches und Ewiges bei Nietzsche und Schopenhauer,* 1977.
— GOEDERT, G., *Nietzsche und Schopenhauer,* in: „Nietzsche-Studien", 7 (1978).
— WEIMER, W., *Die Aporie der reinen Vernunft. Schopenhauers Kritik des Rationalismus,* 1977.
— WEIMER, W., *Schopenhauer,* 1982.
— SPIERLING, V., (ed.), *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung",* 1984.
— SALAQUARDA, J., (ed.), *Schopenhauer,* 1985.
— SAFRANSKI, R., *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie,* 1987.
— SPIERLING, V., (ed.), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart,* 1987.
— KAMATA, Y., *Der junge Schopenhauer,* 1988.
— VOLPICELLI, J., *A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme,* Milano, 1988.
— MALTER, R., *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Schopenhauers,* 1988.
— SCHIRMACHER, W., (ed.), *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen* (Schopenhauer-Studien, 1—2, 1988).
— JANAWAY, *Self and World in Schopenhauer' Philosophy,* Oxford, 1989.
— ROSSET, C., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde,* Paris, 1989.
— JANSSEN, P., *Die asketische Ethik Schopenhauers und des Christentums,* in: „Schopenhauer-Jahrbuch", 73 (1992).
— JANSSEN, P., *Die Einheit „leiblich getätigen Wollens" als Tor zur Metaphysik Schopenhauers,* in: Revue Roumaine de Philosophie, 3—4 (1992).

Scrieri în limba română:

— EMINESCU, M., *Fragmentarium,* Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indici de Magdalena D. Vatamaniuc, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981 (îndeosebi cap.

II: Filosofie, p. 59—107: texte aparținând perioadei 1869—1872).
— EMINESCU, M., *Opere.* Ediție critică întemeiată de Perpessicius. Editura Academiei: vol. VII: *Proza literară,* 1977; vol. XIV: *Traduceri filosofice, istorice și științifice,* 1983; vol. XVI: *Corespondență. Documentar,* 1989.
— MAIORESCU, T., Prefața traducătorului la ed. a II-a: *Aforisme asupra înțelepciunii în viață* (de A. Schopenhauer), 1890 (ed. I, 1872), în: T. Maiorescu, *Opere,* III: *Traduceri,* Ed. Minerva, București, 1986, p. 61—62 (*Aforisme,* p. 63—257).
— MAIORESCU, T., *Istoric filosofiei germane contemporane,* 1884—1888, în: *Prelegeri de filosofie,* ediție îngrijită, note, comentarii și indice de Gr. Traian Pop și Al. Surdu, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1980, p. 3—103.
— NĂVÂRLIE, C.I., *Filosofia lui Schopenhauer,* București, 1914, 138 p.
— BĂNCILĂ, V., *Filosofia practică a lui Schopenhauer,* 1922, în: *Revista de filosofie:* nr. 5—6 (1990), p. 401—426; nr. 12 (1991), p. 55—69.
— VIANU, T., *Poezia lui Eminescu* (1925—30), în: *Opere,* 2, Ed. Minerva, București, 1972, p. 372—446.
— CĂLINESCU, G., *Opera lui Eminescu,* I—IV (1934—36), ed. a II-a: *1* (1969); *2* (1970): vol. II. Ed. Minerva, București, 1970, p. 7—47.
— PETROVICI, I., *Schopenhauer,* Editura „Universală" Alcalay & Co., București, 1937; 257 p.
— PETROVICI, I., *Morala Nirvanei* (1938), în: *Studii istorico-filosofice,* Serie Nouă, Ed. Casa Școalelor, București, 1943, p. 31—56.
— PAVEL, S., *Arthur Schopenhauer,* în: *Istoria filosofiei moderne* (Omagiu Profesorului Ion Petrovici), Societatea Română de Filosofie, București, vol. II, 1938, p. 352—376.
— NĂVÂRLIE, C.I. *Viața lui Schopenhauer,* Craiova, 1943, 27 p.
— NEGULESCU, P.P., *Istoria filosofiei contemporane,* Vol. III, Imprimeria Națională, București, 1943, p. 154—259.
— BAGDASAR, N., *Schopenhauer,* în: N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică,* ed. a II-a, Casa Școalelor, București, 1943, p. 535—545.
— RUSU, L., *Eminescu și Schopenhauer,* E.P.L., București, 1966, 125 p.
— NEAGOE, F., *Arthur Schopenhauer. Filosofie și etică,* Ed. Științifică, București, 1970.
— PAPU, E., *Poezia lui Eminescu. Elemente structurale,* Ed. Minerva, București, 1971.
— NEAGOE, F., *Arthur Schopenhauer,* în: *Istoria filosofiei moderne.* Prelegeri, Ed. Didactică și Pedagogică, 1972, p. 70—88.

— TERTULIAN, N., *Studiu introductiv* la: A. Schopenhauer, *Studii de estetică*, Ed. Științifică, București, 1974, p. 5—28.
— GHIDEANU, T., *M. Eminescu*, în: *Istoria filosofiei românești*, Vol. I, ed. a II-a, Ed. Academiei, 1985, p. 574—618.
— BOBOC, A., *Arthur Schopenhauer*, în: *Forum*, Nr. 12 (1988), p. 65—68.
— BOBOC, A., *Eminescu și filosofia modernă*, în: *Analele Universității București*, Filosofie, Anul XXXIX (1990), p. 3—10.

*
* *

NOTĂ: — O imagine mai completă asupra unei „Bibliografii Schopenhauer" oferă revista „Schopenhauer-Jahrbuch" (anuarul „Societății Schopenhauer"), începând cu anul 1912 (mai întâi la Kiel și Heidelberg, apoi din 1948, la Frankfurt a.M., unde se află „Schopenhauer-Archiv" și sediul cunoscutei „Schopenhauer-Gesellschaft"). Un rol important în desfășurarea activității acestora l-au îndeplinit (succesiv) personalități de marcă ale filosofiei contemporane: A. Lutzeyer; W. Kramer; A. Hübscher; H. Glockner; M. Horkheimer; A. Fauconnet; G. Del Vecchio. Studiile asupra operei lui Schopenhauer, precum și manifestările științifice internaționale ce i s-au consacrat au relevat aspectele noi (implicit noi posibilități de interpretare) ale gândirii autorului *Lumii ca voință și reprezentare* și corelarea acesteia, pe multiple planuri, cu problematica actuală a cugetării, a acțiunii și a creației umane.

A. B.

TABLA DE MĂTERII

Introducere . . . 5

Viața lui Schopenhauer . . . 29

Lumea ca reprezentare și voință . . 49

Prototipurile și valoarea existenței 89

Mijloace de evadare: contemplația estetică . 113

Etica renunțării. Concluzii 133

Postfață. Schopenhauer în gândirea contemporană . 153

Bibliografie — Schopenhauer . 161

Redactor: DIANA DĂNESCU
Tehnoredactor: MARCEL DĂNESCU

Format: 16/54×84. Hârtie: Ediţii 50 g/m²

Tipărit la Imprimeria „Ardealul" Cluj-Napoca, România
Comanda nr. 170

etos și logos

ISBN: 973-9140-15-7

Lei 3000